Acrópolis

ÍNDICE

Crítica da Razão Pura

Emmanuel Kant

INTRODUÇÃO

I – Da Distinção Entre o Conhecimento Puro e o Empírico

Não se pode duvidar de que todos os nossos conhecimentos começam com a experiência, porque, com efeito, como haveria de exercitar-se a faculdade de se conhecer, se não fosse pelos objetos que, excitando os nossos sentidos, de uma parte, produzem por si mesmos representações, e de outra parte, impulsionam a nossa inteligência a compará-los entre si, a reuni-los ou separá-los, e deste modo à elaboração da matéria informe das impressões sensíveis para esse conhecimento das coisas que se denomina experiência?

No tempo, pois, nenhum conhecimento precede a experiência, todos começam por ela.

Mas se é verdade que os conhecimentos derivam da experiência, alguns há, no entanto, que não têm essa origem exclusiva, pois poderemos admitir que o nosso conhecimento empírico seja um composto daquilo que recebemos das impressões e daquilo que a nossa faculdade cognoscitiva lhe adiciona (estimulada somente pelas impressões dos sentidos); aditamento que propriamente não distinguimos senão mediante uma longa prática que nos habilite a separar esses dois elementos.

Surge desse modo uma questão que não se pode resolver à primeira vista: será possível um conhecimento independente da experiência e das impressões dos sentidos?

Tais conhecimentos são denominados "a priori", e distintos dos empíricos, cuja origem e a posteriori", isto é, da experiência.

Aquela expressão, no entanto, não abrange todo o

significado da questão proposta, porquanto há conhecimentos que derivam indiretamente da experiência, isto é, de uma regra geral obtida pela experiência, e que no entanto não podem ser tachados de conhecimentos “a priori”.

Assim, se alguém escava os alicerces de uma casa, “a priori” poderá esperar que ela desabe, sem precisar observar a experiência da sua queda, pois, praticamente, já sabe que todo corpo abandonado no ar sem sustentação cai ao impulso da gravidade. Assim esse conhecimento é nitidamente empírico.

Consideraremos, portanto, conhecimento “a priori”, todo aquele que seja adquirido independentemente de qualquer experiência. A ele se opõem os opostos aos empíricos, isto é, àqueles que só o são “a posteriori”, quer dizer, por meio da experiência.

Entenderemos, pois, daqui por diante, por conhecimento “a priori”, todos aqueles que são absolutamente independentes da experiência; eles são opostos aos empíricos, isto é, àqueles que só são possíveis mediante a experiência.

Os conhecimentos “a priori” ainda podem dividir-se em puros e impuros. Denomina-se conhecimento “a priori” puro ao que carece completamente de qualquer empirismo.

Assim, p. ex., “toda mudança tem uma causa”, é um princípio “a priori”, mas impuro, porque o conceito de mudança só pode formar-se extraído da experiência.

II – Achamo-nos de Posse de Certos Conhecimentos “A Priori” e o Próprio Senso Comum não os Dispensa

Trata-se agora de descobrir o sinal pelo qual o conhecimento empírico se distingue do puro. A experiência nos mostra que uma coisa é desta ou daquela maneira, silenciando sobre a possibilidade de ser diferente.

Digamos, pois, primeiro: se encontramos uma proposição que tem que ser pensada com caráter de

necessidade, tal proposição é um juízo “a priori".

Se, além disso, não é derivada e só se concebe como valendo por si mesma como necessária, será então absolutamente “a priori”.

Segundo: a experiência não fornece nunca juízos com uma universalidade verdadeira e rigorosa, mas apenas com uma generalidade suposta e relativa (por indução), o que. propriamente quer dizer que não se observou até agora uma exceção a determinadas leis. Um juízo, pois, pensado com rigorosa universalidade, quer dizer, que não admite exceção alguma, não se deriva da experiência e sem valor absoluto “a priori”.

Portanto, a universalidade empírica nada mais é do que uma extensão arbitrária de validade, pois se passa de uma validade que corresponde à maior parte dos casos, ao que corresponde a todos eles, como p. ex. nesta proposição: “Todos os corpos são pesados.”

Pelo contrário, quando uma rigorosa universalidade é essencial em um juízo, esta universalidade indica uma fonte especial de conhecimento, quer dizer, uma faculdade de conhecer “a priori”. A necessidade e a precisa universalidade são os caracteres evidentes de um conhecimento “a priori”, e estão indissoluvelmente unidos. Mas como na prática é mais fácil mostrar a limitação empírica de um conhecimento do que a contingência nos juízos, e como também é mais evidente a universalidade ilimitada do que a necessidade absoluta, convém servir-se separadamente desses dois critérios, pois cada um é por si mesmo infalivel.

Ora, é fácil demonstrar que no conhecimento humano existem realmente juízos de um valor necessário, e na mais rigorosa significação universal; por conseguinte, juízos puros, “a priori”. Se se quer um exemplo da própria ciência, basta reparar em todas as proposições da Matemática. Se se quer outro tomado do bom senso, pode bastar a proposição de que

cada mudança tem uma causa.

Neste último exemplo, o conceito de causa contém de tal modo o de necessidade de enlace com um efeito e a rigorosa generalidade da lei, que desapareceria por completo se, como o fez Hume, quiséssemos derivá-lo da freqüente associação do que segue com o que precede e do hábito (e por isso de uma necessidade simplesmente subjetiva) de ligar certas representações.

Também se poderia, sem recorrer a esses exemplos, para provar a existência de princípios “a priori” em nosso conhecimento, demonstrar que são indispensáveis para a possibilidade da mesma experiência, sendo portanto uma demonstração “a priori".

Porque, onde basearia a experiência a sua certeza se todas as regras que empregasse fossem sempre empíricas e contingentes?

Assim, os que possuem esse caráter dificilmente são aceitos como primeiros princípios.

Basta-nos haver manifestado aqui o uso puro de nossa faculdade de conhecer de um modo efetivo e os caracteres que lhe são próprios.

Não é só nos juízos, pois também nos conceitos encontramos uma origem “apriorística” de alguns.

Realmente, subtrai do vosso conceito empírico de um corpo tudo quanto possui de empírico: a cor, a dureza, a moleza, o peso, e a própria impenetrabilidade, e ficará o espaço que (ora vazio) ele ocupava e que não pode ser suprimido.

Quando separais de alguns conceitos empíricos de um objeto, corpóreo ou não, todas as propriedades que a experiência ministra, não podeis no entanto privá-lo daquela, mediante a qual é pensada como substância, ou aderente a uma substância (se bem que esse conceito de substância contenha mais determinações que o de um objeto em geral).

Deveis, pois, reconhecer que a necessidade com que este conceito se impõe dá-se em virtude da sua existência, “a priori” na vossa faculdade de conhecer.

III – A Filosofia Necessita de Uma Ciência que Determine a Possibilidade, os Princípios e a Extensão de Todos os Conhecimentos “A Priori”

Há uma coisa ainda mais importante que o que precede: certos conhecimentos por meio de conceitos, cujos objetos correspondentes não podem ser fornecidos pela experiência, emancipam-se dela e parece que estendem o círculo de nossos juízos além dos seus limites.

Precisamente nesses conhecimentos, que transcendem ao mundo sensível, aos quais a experiência não pode servir de guia nem de retificação, consistem as investigações de nossa razão, investigações que por sua importância nos parecem superiores, e por seu fim muito mais sublimes a tudo quanto a experiência pode apreender no mundo dos fenômenos; investigações tão importantes que, abandoná-las por incapacidade, revela pouco apreço ou indiferença, razão pela qual tudo intentamos para as fazer, ainda que incidindo em erro.

Esses inevitáveis temas da razão pura são: Deus, liberdade e imortalidade. A ciência cujo fim e processos tendem à resolução dessas questões denomina-se Metafísica. Sua marcha, é, no princípio, dogmática; quer dizer, ela enceta confiadamente o seu trabalho sem ter provas na potência ou impotência de nossa razão para tão grande empresa.

Parecia, no entanto, natural que, ao abandonar o terreno da experiência, não construíssem imediatamente um edificio com conhecimentos adquiridos sem saber como, ou sobre o crédito de princípios cuja origem ignoramos. E sem haver assegurado, antes de tudo, mediante cuidadosas investigações,

acerca da solidez do seu fundamento. Pelo menos, antes de o construir, deveriam ter apresentado estas questões: Como pode a inteligência chegar aos conhecimentos “a priori”? Que extensão, legitimidade e valor podem ter?

Com efeito, nada seria mais natural, se esta palavra significa o que conveniente e racionalmente deve suceder; mas se por ela entendemos o que de ordinário se faz, nada é mais natural que dar ao olvido essas questões, pois desfrutando de certeza uma parte de nossos conhecimentos, a Matemática, concebe-se a fagueira esperança de que os demais cheguem ao mesmo ponto.

Por outra parte, abandonando o círculo da experiência, podem estar seguros de não ser contra-ditados por ela. O desejo de estender os nossos conhecimentos é tão grande que só detém seus passos quando tropeça em uma contradição claríssima; mas as ficções do pensamento, se estão arrumadas com certo cuidado, podem evitar tais tropeços, ainda que nunca deixem de ser ficções.

As matemáticas fornecem um brilhante exemplo do que poderíamos fazer independentemente da experiência, nos conhecimentos “a priori”. É verdade que não se ocupam senão de objetos e conhecimentos que podem ser representados pela intuição; mas esta circunstância facilmente se pode reparar, porque a intuição de que se trata pode dar-se “a priori” por si mesma, e por conseguinte, é apenas distinguível de um simples conceito puro.

A propensão a estender os conhecimentos, imbuida com esta prova do poder da razão, não vê limites para o seu desenvolvimento. A pomba ligeira agitando o ar com seu livre vôo, cuja resistência nota, poderia imaginar que o seu vôo seria mais fácil no vácuo.

Assim, Platão, abandonando o mundo sensível que encerra a inteligência em limites tão estreitos, lançou-se nas asas das idéias pelo espaço vazio do entendimento puro, sem

advertir que com os seus esforços nada adiantava, faltando-lhe ponto de apoio onde manter-se e segurar-se para aplicar forças na esfera própria da inteligência.

Mas tal é geralmente a marcha da razão humana na especulação; termina o mais breve possível a sua obra, e não procura, até muito tempo depois, indagar o fundamento em que repousa.

Uma vez chegado a esse ponto, encontra toda sorte de pretextos para consolar-se dessa falta de solidez, ou, em último termo, repele voluntariamente a perigosa e tardia prova. Mas o que nos livra de todo cuidado e receio durante a construção de nossa obra, e ainda nos engana por sua aparente solidez, é que uma grande parte, quiçá a maior, do trabalho de nossa razão, consiste na análise de conceitos que já temos formados sobre os objetos.

Isso nos dá uma infinidade de conhecimentos que, se bem sejam apenas esclarecimentos e explicações daquilo que foi pensado em nossos conceitos (ainda que de maneira confusa), estimam-se, todavia, como novas luzes (Einsicheter), pelo menos, quanto à sua forma, por mais que não aumentem a matéria nem o conteúdo de nossos conceitos, pois simplesmente os preparam e ordenam.

Como esse procedimento dá um conhecimento real “a priori” que segue uma marcha segura e útil, enganada e iludida a razão, sem o notar, entra em afirmações de uma natureza completamente distinta e totalmente estranha ao conceito dado “a priori” e sem que saiba como as conseguiu, nem se lhe ocorra fazer-se semelhante pergunta.

Por isso, pois, tratarei desde o começo da diferença que existe entre essas duas espécies de conhecimentos.

IV – Diferença Entre o Juízo Analítico e o Sintético

Em todos os juízos em que se concebe a relação de um

sujeito com um predicado (considerando só os juízos afirmativos, pois nos negativos é mais fácil fazer, depois, a aplicação), esta relação é possível de dois modos: ou o predicado B pertence ao sujeito A como algo nele contido (de um modo tácito), ou B é completamente estranho ao conceito A, se bem se ache enlaçado com ele.

No primeiro caso chamo ao juízo *analítico*, no segundo, *sintético*. Os juízos analíticos (afirmativos) são, pois, aqueles em que o enlace do sujeito com o predicado se concebe por *identidade*; aqueles, ao contrário, cujo enlace é sem identidade, devem chamar-se juízos *sintéticos*. Poder-se-ia também denominar os primeiros de juízos explicativos, e aos segundos, de juízos extensivos, pelo motivo de que aqueles nada aditam ao sujeito pelo atributo, apenas decompondo o sujeito em conceitos parciais compreendidos e concebidos (ainda que tacitamente) no mesmo, enquanto que, pelo contrário, os últimos acrescentam ao conceito do sujeito um predicado que não era de modo algum pensado naquele e que não se obteria por nenhuma decomposição.

Quando digo p. ex.: "todos os corpos são extensos", formulo um juízo analítico, porque não tenho que sair do conceito de corpo para achar unida a ele a extensão, e só tenho que decompô-lo, quer dizer, só necessito tornar-me cônscio da diversidade que pensamos sempre em dito conceito para encontrar o predicado; é portanto um juízo analítico. Pelo contrário, quando digo: "todos os corpos são pesados", já o predicado é algo completamente distinto do que em geral penso no simples conceito de corpo. A adição de tal atributo dá, pois, um juízo sintético.

Os juízos da experiência, como tais, são todos sintéticos.

Porque seria absurdo fundar um juízo analítico na experiência, pois para formá-lo não preciso sair do meu conceito e por conseguinte não me é necessário o testemunho

da experiência. P. ex.: “um corpo é extenso” é uma proposição “a priori” e não um juízo da experiência porque antes de dirigir-me à experiência, tenho já em meu conceito todas as condições do juízo; só me resta, segundo o princípio de contradição, tirar o predicado do sujeito e ao mesmo tempo chegar a ter consciência da necessidade do juízo, necessidade que jamais a experiência poderá subministrar-me.

Pelo contrário, embora eu não tire do conceito de corpo em geral o predicado *pesado*, indica, sem embargo, aquele conceito um objetivo da experiência, uma parte da experiência total, à qual posso ainda aditar outra parte da mesma como pertencente a ela.

Posso reconhecer antes, analiticamente, o conceito de corpo pelas propriedades da extensão, impenetrabilidade, forma etc., etc., as quais são todas pensadas neste conceito. Mas se amplio meu conhecimento e observo a experiência que me proporcionou o conceito de corpo, encontro enlaçada constantemente com todas as anteriores propriedades e de *gravidade* (o peso), que adito sinteticamente, como predicado, àquele conceito.

V – Os Juízos Matemáticos São Todos Sintéticos

Esta proposição parece ter escapado até hoje às indagações dos que analisam a razão humana, e quase estão opostas às suas conjeturas, apesar da sua incontrovertível certeza e da suma importância de suas conseqüências.

Como se observa que os raciocínios dos matemáticos procediam todos dos princípios de contradição (exigido pela natureza de toda certeza apodítica), acreditava-se também que os princípios tinham sido reconhecidos em virtude do mesmo processo: no que se enganaram, porque se indubitavelmente uma proposição sintética pode ser conhecida segundo o princípio de contradição, isto não é possível dentro de si

mesma, senão supondo outra proposição sintética de que possa ser deduzida.

Deve notar-se, antes de tudo, que as proposições propriamente matemáticas são sempre juízos “a priori” e não juízos empíricos, porque implicam necessidade, que não se pode obter pela experiência.

Mas, se não se quer conceder isto, limito minha proposição às matemáticas puras, cujo conceito traz consigo o não conter conhecimentos empíricos, mas tão-somente “a priori”.

I – Poder-se-ia em verdade crer, à primeira vista, que a proposição 7 + 5 = 12 é puramente analítica, resultante, segundo o princípio de contradição, do conceito de uma soma de sete e cinco. Mas se a considerarmos com mais atenção, acharemos que o conceito de soma de sete e cinco não contém mais do que a união dos dois números em um só, o que não faz pensar qual seja esse número único que compreenda aos outros dois. O conceito de 12 não é de modo algum percebido só pelo pensamento da união de cinco e sete, e posso decompor todo meu conceito dessa soma tanto quanto quiser, sem que por isso encontre o número 12.

É preciso, pois, ultrapassar esse conceito recorrendo-se à intuição correspondente a um dos dois números, quiçá aos 5 dedos da mão ou a cinco pontos (como faz Segner em sua Aritmética), e aditar sucessivamente ao conceito sete as cinco unidades dadas na intuição.

Com efeito, tomo primeiramente o número sete, e auxiliando-me de meus dedos como intuição para o conceito de 5, acrescento sucessivamente ao número 7 as unidades que tive de reunir para formar o 5, e assim vejo surgir o número 12.

Pela adição de sete e cinco tenho idéia desta soma 7 + 5, é verdade; mas não que esta seja igual ao número 12. A proposição aritmética é, pois, sempre sintética: o que se

compreende ainda mais claramente se se tomam números maiores, pois então é evidente que, por mais que volvamos e coloquemos nosso conceito quanto quisermos, nunca poderemos achar a soma mediante a simples decomposição de nossos conceitos e sem o auxilio da intuição.

Tampouco é analítico um princípio qualquer de Geometria pura.

É uma proposição sintética que a linha reta, entre dois pontos é a mais curta, porque meu conceito de reta não contém nada que seja quantidade, senão só qualidade.

O conceito de mais curta é completamente aditado e não pode provir de modo algum da decomposição do conceito de linha reta. É preciso, pois, recorrer-se aqui à intuição, único modo para que seja possível a síntese.

Algumas poucas proposições fundamentais, que os geômetras pressupõem, são realmente analíticas e se apóiam no princípio de contradição; mas também é verdade que só servem, como proposições idênticas, ao encadeamento do método e não como princípios, tais como, p. ex., a = a, o todo é igual a si mesmo: ou (a + b) < “a”, o todo é maior do que a parte.

E, sem embargo, estes mesmos axiomas ainda que valham como simples conceitos, são admitidos nas matemáticas somente porque podem ser representados em intuição.

A ambigüidade de expressão é que geralmente nos faz crer que o predicado de tais juízos apodíticos existe já em nossos conceitos, e que, conseguintemente, é analítico o juízo.

A um conceito dado temos que aditar certo predicado, e esta necessidade pertence já aos conceitos. Mas a questão não é o que devemos aditar com o pensamento a um conceito dado, senão o que realmente pensamos nele, ainda que de um modo obscuro.

Vemos, pois, que o predicado se une necessariamente

ao conceito, não como concebido nele, senão mediante uma intuição que a ele deve unir-se.

II – A ciência da natureza (Física) contém como princípios, juízos sintéticos “a priori”. Só tomarei como exemplos estas duas proposições: em todas as mudanças do mundo corpóreo a quanfidade de matéria permanece sempre a mesma, ou, em todas as comunicações de movimento a ação e reação devem ser sempre iguais.

Em ambos vemos, não só a necessidade e, por conseguinte, sua origem “a priori”, senão que são proposições sintéticas.

Porque no conceito de matéria não penso em sua permanência, mas unicamente em sua presença no espaço que ocupa, e, portanto, vou além do conceito de matéria para atribuir-lhe algo “a priori” que não havia concebido nele.

A proposição não é, pois, concebida analítica, senão sinteticamente ainda que “a priori”, e assim sucede com as restantes proposições da parte pura da Física.

III – Também devem haver conhecimentos sintéticos “a priori” na Metafísica, ainda que só a consideraremos como uma ciência em ensaio; mas que, não obstante, torna indispensável a natureza da razão humana.

A Metafísica não se ocupa unicamente em analisar os conceitos das coisas que nós formamos a priori”, e, por conseguinte, em explicações analíticas, senão que por ela queremos estender nossos conhecimentos “a priori”, e para o efeito nos valemos de princípios que aos conceitos dados aditam algo que não estava compreendido neles, e mediante os juízos sintéticos “a priori” nos afastamos tanto, que a experiência não pode seguir-nos, p. ex., na proposição: o mundo deve ter um primeiro princípio etc., etc.

Assim, pois, a Metafísica consiste, pelo menos segundo seu fim, em proposições puramente sintéticas “a priori”.

VI – Problema Geral da Razão Pura

Muito se adiantou com haver podido trazer à forma de um só problema uma infinidade de questões: Com isso, não só se facilita o próprio trabalho determinando-o com precisão, como também se facilita o exame para outro que queira verificar se cumprimos ou não o nosso desígnio. O verdadeiro problema da razão pura contém-se nesta pergunta: como são possíveis os juízos sintéticos “a priori"? Se a Metafísica permaneceu até agora em um estado vago de incerteza e contradição, deve atribuir-se unicamente a que esse problema assim como também a diferença entre o juízo analítico e o sintético, não se tinham apresentado antes ao pensamento.

A vida ou morte da Metafísica depende da solução desse problema, ou da demonstração de que é impossível resolvê-lo. David Hume é, de todos os filósofos, o que mais se aproximou desse problema, mas esteve longe de o determinar suficientemente e não o pensou em toda a sua originalidade; detendo-se só ante o princípio sintético da relação de causa e efeito (“principium causalitatis”), acreditou poder deduzir que o tal princípio é absolutamente impossível “a priori”, e, segundo as suas conclusões, tudo o que denominamos Metafísica descansaria sobre uma simples opinião de um pretendido conhecimento racional, que no fato nasce simplesmente da experiência e que recebe, do hábito, certo aspecto de necessidade.

Esta afirmação, destruidora de toda a Filosofia pura, não seria nunca emitida, caso o seu autor houvesse abordado em toda a sua generalidade esse problema, porque então teria compreendido que, segundo o seu argumento, tampouco poderiam existir as matemáticas puras, pois elas contêm certamente princípios sintéticos “a priori”, e seu bom senso teria retrocedido ante semelhante asserto.

Na resolução do precedente problema está também

compreendida ao mesmo tempo a possibilidade do emprego da razão pura na fundação e construção de todas as ciências que contêm um conhecimento teórico "a priori" dos objetos, quer dizer, está contida a resposta destas perguntas:

Como é possível uma Matemática pura?

Como é possível uma Física pura?

Não se pode perguntar destas ciências, mais do que como são possíveis porque, ao existirem como reais, demonstram pois que o são.

No tocante à Metafísica, como seus passos têm sido até hoje tão desditosos, tão distantes do fim essencial da mesma, que pode dizer-se que todos têm sido em vão, perfeitamente explica-se a dúvida de sua possibilidade e de sua existência.

Mas, todavia, esta espécie de conhecimento deve, em certo sentido, considerar-se como dado; e a Metafísica é real, senão como ciência feita, pelo menos em sua disposição natural (Metaphisica naturalis), porque a razão humana, sem que esteja movida por uma vaidade de uma onisciência; senão simplesmente estimulada por uma necessidade própria, marcha sem descanso algum para questões que não podem ser resolvidas pelo uso empírico da razão, nem por princípios que dela emanem. Isso sucede realmente a todos os homens, logo que a sua razão começa a especular; por isso a Metafísica existiu sempre e existirá onde esteja o homem. De tal modo a nossa questão é agora: como é possível a Metafísica como disposição natural? Quer dizer: como nascem da natureza da razão humana universal essas questões, que a razão pura formula e que por necessidade própria se sente impulsionada a resolver?

Mas como todos os ensaios feitos até hoje para resolver essas questões naturais (por exemplo: a de saber se o mundo teve princípio, ou se é eterno etc.) têm encontrado contradições inevitáveis, não podemos contentar-nos com a simples disposição natural para a Metafísica, quer dizer, com

a faculdade da razão pura, de que procede uma Metafísica, qualquer que seja; senão que deve ser possível chegar com ela a uma certeza ou ignorância dos objetos e poder afirmar algo sobre os objetos dessas questões ou sobre a potência da razão, e, por conseguinte, a estender com confiança seu poder ou colocá-la em limites seguros e determinados. Esta última questão, que resulta do problema geral que precede, se expressa nos seguintes termos: de que modo é possível a Metafísica como ciência?

A crítica da razão conduz, por fim, necessariamente, à ciência; o uso dogmático da razão sem crítica conduz, pelo contrário, a afirmações infundadas, que sempre podem ser contraditadas por outras não menos verossímeis, o que conduz ao ceticismo.

Nem tampouco pode essa ciência ter uma extensão excessiva, porque não se ocupa dos objetos da razão, cuja diversidade é infinita, mas simplesmente da razão mesma, de problemas que nascem exclusivamente do seu seio e que se lhe apresentam, não pela natureza das coisas que diferem dela, senão pela sua própria.

Mas uma vez que conheça perfeitamente a sua própria faculdade em relação com os objetos que pode fornecer-lhe a experiência, ser-lhe-á fácil determinar com toda segurança a exatidão a extensão e limites de seu exercício, intentado fora dos limites da experiência.

Pode-se e deve-se, portanto, considerar como ineficaz todo ensaio feito até aqui para construir uma metafísica dogmática, porque o que neles existe de analítico, a saber: a simples decomposição dos conceitos que “a priori” se encontram em nossa razão, não é seu fim total, senão somente um meio preliminar da Metafísica, cujo objeto é estender nossos conhecimentos científicos “a priori".

A análise é incapaz de realizar isto, pois se reduz a mostrar o que se acha contido em ditos conceitos, e não diz

como foi adquirido “a priori”, para poder depois determinar o seu legítimo emprego nos objetos de todos os nossos conhecimentos em geral.

Não se necessita grande abnegação para renunciar a todas essas pretensões, posto que as evidentes e inevitáveis contradições da razão consigo mesma no processo dogmático, causaram por largo tempo o descrédito da Metafísica.

Por isso será mister muita firmeza para que a dificuldade intrínseca e a oposição externa não nos afastem de uma ciência tão indispensável à razão humana, cuja raiz não poderia estragar-se ainda que se cortassem todos os seus ramos exteriores, e que, mediante um método diferente e oposto ao que até hoje tem sido empregado, pode adquirir um útil e fecundo desenvolvimento.

VII – Idéia e Divisão de Uma Ciência Particular sob o Nome de CRÍTICA DA RAZÃO PURA

De tudo o que precede resulta, pois, a idéia de uma ciência particular que pode chamar-se “crítica da razão pura”, por ser a razão a faculdade que proporciona os princípios do conhecimento “a priori”.

Razão pura é, por isso, a que contém os princípios para conhecer algo absolutamente “a priori”. Um orgânon da razão pura seria o conjunto de princípios mediante os quais todos os conhecimentos “a priori” poderiam ser adquiridos e realmente estabelecidos. A aplicação extensa de tal orgânon produzida um sistema da razão pura. Mas como isto seria exigir demasiado e como fica ainda por saber se a extensão de nossos conhecimentos é possível, e em que casos, podemos considerar a ciência do simples juízo da razão pura, de suas partes e limites, como a propedêutica para o sistema de razão pura.

Uma tal ciência não deveria denominar-se doutrina,

mas somente “crítica da razão pura: sua utilidade, desde o ponto de vista especulativo, seria puramente negativa e não servida para ampliar nossa razão, senão para a emancipar de todo erro, o que já não é pouco.

Chamo transcendental todo conhecimento que em geral se ocupe, não dos objetos, mas da maneira que temos de conhecê-los, tanto quanto possível “a priori”. Um sistema de tais conceitos se denominada “Filosofia transcendental”. Mas esta filosofia é demasiada para começar, porque deve conter todo o conhecimento, tanto o analítico como o sintético “a priori”, e se estenderia muito além do que corresponde ao nosso plano.

Devemos tratar somente da análise quanto seja indispensável e necessária para perceber em toda a sua extensão os princípios da *síntese a priori*. Síntese que constitui o nosso único objeto (assunto). Esta investigação, que não podemos chamar propriamente doutrina, mas tão-só “crítica transcendental”, pois tem por fim não o aumento dos nossos conhecimentos, mas a retificação dos mesmos, vem a ser como a pedra de toque para estimar o valor ou a insignificância de todos os conhecimentos “a priori”, que é do que nos ocupamos atualmente.

A crítica é, portanto, no possível, uma preparação para um orgânon, e se este não se distingue, será pelo menos um cânon, segundo o qual possa em todo caso ser exposto analítica e sinteticamente o sistema completo da filosofia da razão pura, que deve consistir na extensão ou na simples limitação do conhecimento racional.

Se se atende a que dito sistema tem por objeto, não a natureza das coisas, que é infinita, mas o entendimento que julga sobre a natureza das coisas, e ainda esse entendimento considerado somente em relação aos seus conhecimentos “a priori” , podemos presumir que o sistema não é impossível, nem tão vasto, que se não possa esperar o seu termo.

Como não necessitamos procurar esse objeto exteriormente nem pode permanecer oculto para nós, não parece que tenha de ser tão extenso que não possamos abarcá-lo em seu justo preço. Menos ainda deve esperar-se que esta obra seja uma crítica dos livros publicados sobre sistemas da razão pura; aqui só se trata de uma crítica da faculdade da razão pura.

Somente tomando essa crítica como base, se consegue uma segura pedra de toque para apreciar o valor das obras filosóficas antigas e modernas; sem ela, o historiador e o juiz condenam incompetentemente as asserções de outros, tendo-as como infundadas em nome das próprias, que não têm melhor fundamento.

A filosofia transcendental é a idéia de uma ciência, cujo plano deve traçar a crítica da razão pura de uma maneira arquitetônica, quer dizer, por princípios e com a mais plena segurança da perfeição e validez de todos os princípios da razão pura.

Se a crítica não toma o nome de Filosofia transcendental é só porque deveria, para ser um sistema completo, conter uma análise detalhada de todos os conhecimentos humanos "a priori". A crítica deve, sem dúvida alguma, colocar ante nossos olhos uma perfeita enumeração de todos os conceitos fundamentais que constituem o conhecimento puro; mas se abstém da detalhada análise deles, em parte, porque essa decomposição não seria conforme com seu fim, e, ademais, não apresenta tanta dificuldade como a síntese, que é objeto da crítica e, em parte, também, porque seria contrário à unidade do plano entreter-se numa análise e derivação tão acabados, podendo eximir-se de tal empenho.

Demais, assim a análise perfeita dos conceitos "a priori", como a dedução dos que depois hão de ser derivados, é coisa fácil de suprir sempre que antes tenham sido expostos

detalhadamente como princípios da síntese e nada lhes falta em relação a esse fim essencial.

Segundo isto, tudo o que constitui a Filosofia transcendental pertence à crítica da razão pura, que é a idéia completa da Filosofia transcendental; mas não esta ciência mesma, porque na análise só se estende até o que lhe é indispensável para o perfeito juízo do conhecimento sintético "a priori".

O principal propósito que deve guiar-nos na divisão desta ciência é não introduzir conceitos que contenham algo de empírico, quer dizer, que o conhecimento "a priori" seja completamente puro.

Daqui, que, ainda que os princípios superiores de Moral e seus conceitos fundamentais sejam conhecimentos "a priori", não pertençam sem embargo à Filosofia transcendental; porque os conceitos de prazer ou dor, de desejo ou inclinação têm todos uma origem empírica, e ainda que seja certo que não fundamentam os preceitos morais, devem, sem embargo, formar parte da moralidade pura, juntamente com o conceito do dever de dominar os obstáculos ou dos impulsos a que não devemos entregar-nos.

Donde se segue que a Filosofia transcendental é a filosofia da razão pura simplesmente especulativa, porque todo o concernente à prática, que contém móveis, refere-se aos sentimentos que pertencem às fontes empíricas do conhecimento.

Se se quer fazer a divisão dessa ciência desde o ponto de vista geral de um sistema, deve ela compreender:

1.º – uma teoria elementar da razão pura;

2.° – uma teoria do método da razão pura.

Cada uma destas partes principais terá suas sub-divisões cujos fundamentos não poderão ser facilmente expostos aqui. O que parece necessário recordar na introdução é que o conhecimento humano tem duas origens e

que talvez ambas procedam de uma comum raiz desconhecida para nós; estas são: a sensibilidade e o entendimento; pela primeira os objetos nos são dados, e pelo segundo, concebidos.

A sensibilidade pertence à Filosofia transcendental enquanto contém representações "a priori", que por seu turno encerram as condições mediante as quais nos são dados os objetos. A teoria transcendental da sensibilidade deve pertencer à primeira parte da ciência elementar, pois as condições sob as quais se dão os objetos ao conhecimento humano precedem àquelas sob as quais são concebidos esses mesmos objetos.

PARTE PRIMEIRA
DA TEORIA ELEMENTAR TRANSCENDENTAL

Estética Transcendental

1

Qualquer que seja o modo de como um conhecimento possa relacionar-se com os objetos, aquele em que essa relação é imediata e que serve de meio a todo pensamento, chama-se intuição (*Ansechauung*).(1) Mas esta intuição não tem lugar senão sob a condição de nos ser dado o objeto, e isto só é possível, para o homem, modificando o nosso espírito de certa maneira.

A capacidade de receber (a receptividade) representações dos objetos segundo a maneira como eles nos afetam, denomina-se sensibilidade. Os objetos nos são dados mediante a sensibilidade e somente ela é que nos fornece intuições; mas é pelo entendimento que elas são pensadas, sendo dele que surgem os conceitos. Todo pensamento deve em última análise, seja direta ou indiretamente, mediante certos caracteres, referir-se às intuições, e, conseguintemente, à sensibilidade, porque de outro modo nenhum objeto nos pode ser dado.

A impressão de um objeto sobre esta capacidade de representações, enquanto somos por ele afetados, é a sensação. Chama-se empírica toda intuição que relaciona ao objeto, por meio da sensação. O objeto indeterminado de uma intuição empírica, denomina-se fenômeno. No fenômeno chamo matéria àquilo que corresponde à sensação; aquilo pelo qual o que ele tem de diverso pode ser ordenado em determinadas relações, denomino “forma do fenômeno”.

Como aquilo mediante o qual as sensações se ordenam e são suscetíveis de adquirir certa forma não pode ser a sensação, infere-se que a matéria dos fenômenos só nos pode ser fornecida "a posteriori", e que a forma dos mesmos deve achar-se já preparada "a priori" no espírito para todos em geral, e que por conseguinte pode ser considerada independentemente da sensação.

Toda a representação na qual não há traço daquilo que pertence à sensação chamo pura (em sentido transcendental). A forma pura das intuições sensíveis em geral, na qual todo o diverso dos fenômenos é percebido pela intuição sob certas relações, encontra-se "a priori" no espírito. Esta forma pura da sensibilidade pode ainda ser designada sob o nome de intuição pura. Assim, quando na representação de um corpo eu me abstraio daquilo que a inteligência pensa, como substância, força, divisibilidade etc., bem como daquilo que pertence à sensação, como a impenetrabiidade, a dureza, a cor etc., ainda me resta alguma coisa desta intuição empírica, a saber: a extensão e a figura. Estas pertencem à intuição pura, que tem lugar "a priori" no espírito, como uma forma pura da sensibilidade e sem um objeto real do sentido ou sensação.

Denomino Estética transcendental (2) à ciência de todos os princípios "a priori" da sensibilidade. É pois esta ciência que deve constituir a primeira parte da teoria transcendental dos elementos, por oposição àquela que contém os princípios do pensamento puro e que se denominará Lógica transcendental.

Na Estética transcendental, nós começaremos por isolar a sensibilidade, fazendo abstração de tudo quanto o entendimento aí acrescenta e pensa por seus conceitos, de tal sorte que só fique a intuição empírica. Em segundo lugar, separaremos, também, da intuição tudo o que pertence à sensação, com o fim de ficarmos só com a intuição pura e com a forma do fenômeno, que é a única coisa que a

sensibilidade nos pode dar “a priori”. Resultará desta pesquisa que existem duas formas puras da intuição sensível, como princípios do conhecimento “a priori”, a saber: o espaço e o tempo, de cujo exame vamos agora ocupar-nos.

Primeira Seção

Da Estética Transcendental do Espaço

2

Exposição metafísica deste conceito

Por meio dessa propriedade de nosso espírito que é o sentido externo, nós nos representamos os objetos como estando fora de nós e colocados todos no espaço. É lá que sua figura, sua grandeza e suas relações recíprocas são determinadas ou determináveis. O sentido interno, por meio do qual o espírito se percebe a si mesmo intuitivamente, ou percebe o seu estado interior, não nos dá, sem dúvida, nenhuma intuição da alma, ela mesma como objeto; mas há todavia uma forma determinada pela qual é possível a intuição do seu estado interno, e segundo a qual tudo que pertence às suas determinações internas é representado segundo relações de tempo. O tempo não pode ser percebido exteriormente, assim como o espaço não pode ser considerado como algo interior em nós outros. Que são, pois, tempo e espaço? São entidades reais ou são somente determinações ou mesmo simples relações das coisas? E essas relações seriam de tal natureza que eles não cessariam de subsistir entre as coisas, mesmo quando não fossem percebidos como objetos de intuição?

Ou são tais que só pertencem à forma da intuição, e, por conseguinte, à qualidade subjetiva de nosso espírito, sem a qual esses predicados jamais poderiam ser atribuidos a coisa alguma?

Para obter uma resposta exporemos primeiramente o conceito de espaço. Entendo por exposição a clara representação (ainda que não seja extensa) do que pertence a

um conceito; a exposição é metafísica quando contém o que o conceito apresenta como dado "a priori".

1.° – O espaço não é um conceito empírico, derivado de experiências exteriores. Com efeito, para que eu possa referir certas sensações a qualquer coisa de exterior a mim (quer dizer, a qualquer coisa colocada em outro lugar do espaço diverso do que ocupo), e, para que possa representar as coisas como de fora e ao lado umas das outras, e por conseguinte como não sendo somente diferentes, mas colocadas em lugares diferentes, deve existir já em princípio a representação do espaço. Esta representação não pode, pois, nascer por experiência das relações dos fenômenos exteriores, sendo que estas só são possíveis mediante a sua prévia existência.

2.° – O espaço é uma representação necessária, "a priori", que serve de fundamento a todas as intuições externas. É impossível conceber que não exista espaço, ainda que se possa pensar que nele não exista nenhum objeto. Ele é considerado como a condição da possibilidade dos fenômenos, e não como uma representação deles dependente; e é uma representação "a priori", que é o fundamento dos fenômenos externos.

3.° – O espaço não é um conceito discursivo, ou, como se diz, universal das relações das coisas em geral, mas uma instituição pura. Com efeito, não se pode representar mais que um só espaço, e quando se fala de muitos, entende-se somente que se refere às partes do mesmo espaço único e universal. Estas partes só se concebem no espaço uno e onicompreensivo, sem que pudessem precedê-lo como se fossem seus elementos (cuja composição fora possível em um todo). O espaço é essencialmente uno; a variedade que nele achamos, e, conseqüentemente, o conceito universal de espaço em geral, fundam-se unicamente em limitações. Daqui se segue que o que serve de base a todos os conceitos que

temos do espaço, é uma intuição “a priori” (que não é empírica). O mesmo acontece cóm os princípios geométricos, como quando dizemos, por exemplo, que a soma de dois lados de um triángulo é maior do que o terceiro, cuja certeza apodítica não procede dos conceitos gerais de linha e triângulo, mas de uma intuição “a priori”.

4.° – O espaço é representado como uma grandeza infinita dada. É necessário considerar todo conceito como uma representação contida em uma multidão infinita de representações distintas (das quais é expressão comum); mas nenhum conceito como tal contém em si uma multidão infinita de representações. Sem embargo, assim concebemos o espaço (pois todas as suas partes coexistem no infinito). A primitiva representação do espaço é, pois, uma intuição “a priori” e não um conceito.

Exposição Transcendental do Conceito de Espaço

3

Entendo por exposição transcendental a aplicação de um conceito, como princípio que pode mostrar a possibilidade de outros conhecimentos sintéticos “a priori”. Ora, isso supôe duas coisas:

1 – que realmente emanem do conceito dado tais conhecimentos;

2 – que esses conhecimentos não sejam possíveis senão sob a suposição de um modo de explicação dado e tirado desse conceito.

A Geometria é uma ciência que determina sinteticamente, e, portanto, “a priori”, as propriedades do espaço. Que deve ser, pois, a representação do espaço, para que tal conhecimento seja possível? Deve ser, primeiramente, uma intuição; porque é impossível tirar de um simples conceito proposições que o ultrapassem, como se verifica em

Geometria (Int. V).

Mas essa intuição deve achar-se em nós, "a priori", quer dizer, anteriormente a toda percepção de um objeto, e, por conseguinte, ser pura e não empírica.

Efetivamente, as proposições geométricas, como esta por exemplo: o espaço não tem mais que três dimensões, são todas apodíticas, quer dizer que elas implicam a consciência de sua necessidade; mas tais proposições não podem ser julgamentos empíricos ou de experiência, nem deles derivar (Introdução, II).

Como se encontra, pois, no espírito, uma intuição externa anterior aos mesmos objetos e na qual o conceito desses objetos pode ser determinado "a priori"? Isso só pode acontecer sob a condição de que ela tenha sua sede no sujeito, com a capacidade formal que ele tem de ser afetado por objetos e de receber assim uma representação imediata, quer dizer, uma intuição, por conseguinte como forma do sentido exterior em geral.

Nossa explicação é a única que torna compreensível a possibilidade da Geometria como ciência sintética. Toda explicação que não oferece essa vantagem pode ser por esse sinal distinguida da nossa, por maior semelhança que com ela apresente.

Consequências dos conceitos precedentes

a) O espaço não representa nenhuma propriedade das coisas, já consideradas em si mesmas, ou em suas relações entre si, quer dizer, nenhuma determinação que dependa dos objetos mesmos e que permaneça neles se se faz abstração de todas as condições subjetivas da intuição; porque nem as determinações absolutas, nem as relativas podem ser percebidas antes da existência das coisas a que pertencem, e por conseguinte "a priori".

b) O espaço não é mais do que a forma dos fenômenos

dos sentidos externos, quer dizer, a única condição subjetiva da sensibilidade, mediante a qual nos é possível a intuição externa. E como a propriedade do sujeito de ser afetado pelas coisas precede necessariamente a todas as intuições das mesmas, compreende-se facilmente que a forma de todos os fenômenos pode achar-se dada no espírito antes de toda percepção real, e, consequentemente, “a priori”. Mas como seja uma intuição pura onde todos os objetos devem ser determinados, ela pode conter anteriormente a toda experiência os princípios de suas relações.

Não podemos, pois, falar de espaço, de seres extensos etc., senão debaixo do ponto de vista do homem. Nada significa a representação do espaço, se saímos da condição subjetiva, única sob a qual podemos receber a intuição externa, quer dizer, ser afetados pelos objetos.

Este predicado só convém às coisas, enquanto elas nos aparecem a nós, quer dizer, enquanto são objetos da sensibilidade. A forma constante desta receptividade, que denominamos sensibilidade, é a condição necessária de todas as relações, em que os objetos são intuídos como exteriores a nós outros; e se dita forma for abstraída dos objetos é então uma intuição pura, que toma o nome de Espaço.

Como as condições particulares da sensibilidade não são as condições da possibilidade das coisas mesmas, senão somente as de seus fenômenos, bem podemos dizer que o espaço compreende todas as coisas que nos aparecem exteriormente; mas não todas as coisas em si mesmas, quer sejam ou não percebidas e qualquer que seja o sujeito que as perceba; porque de modo algum poderemos julgar as intuições dos outros seres pensantes, nem saber se se acham sujeitas às mesmas condições que limitam as nossas intuições, e que têm para nós um valor universal.

Se acrescentamos ao conceito do sujeito a limitação de um juízo, então nosso juízo tem um valor absoluto ou

incondicionado. Esta proposição: todas as coisas estão justapostas no espaço, vale sob esta restrição: desde que tais coisas sejam tomadas como objetos da nossa intuição sensível; se eu adito a condição ao conceito e digo: todas as coisas, como fenômenos externos, estão justapostas no espaço, essa regra valerá universalmente e sem restrição alguma.

Nosso exame do espaço mostra-nos a sua realidade, quer dizer, o seu valor objetivo relativamente a tudo aquilo que se pode apresentar-nos como objeto; mas ao mesmo tempo, também, a idealidade do espaço relativamente às coisas consideradas em si mesmas pela razão, quer dizer, sem atender à natureza de nossa sensibilidade.

Afirmamos, pois, a realidade empírica do espaço em relação a toda experiência externa possível; mas reconhecemos também a idealidade transcendente do mesmo, quer dizer, a sua não existência, desde o momento em que abandonamos as condições de possibilidade de toda experiência e cremos seja ele algo que serve de fundamento às coisas em si.

Excetuando o espaço, não existe nenhuma representação subjetiva que se refira a qualquer coisa de externo, e que possa dizer-se objetiva "a priori", porque de nenhuma delas podem derivar-se proposições sintéticas "a priori", como aquelas que derivam da intuição no espaço. Para falar exatamente, nenhuma idealidade lhes corresponde, ainda que tenham em comum com o espaço a sua dependência unicamente da constituição subjetiva da sensibilidade, por exemplo: da vista, do ouvido, do tato; mas as sensações de cores, dos sons, do calor, sendo puras sensações e não intuições, não nos fazem por si mesmas qualquer objeto, pelo menos "a priori".

O fim desta observação é somente impedir que se explique a idealidade atribuida ao espaço por exemplos

inadequados, como as cores, o sabor etc., que se considera, com razão, não como propriedade das coisas, mas sim como modificações do indivíduo, e que podem ser muito diferentes, como o são os indivíduos.

Neste último caso, com efeito, aquilo que não é originariamente senão um fenômeno, por exemplo, uma rosa tem, no sentido empírico, o valor de uma coisa em si, se bem que, quanto à cor, possa a parecer diferente aos diferentes olhos. Pelo contrário, o conceito transcendental dos fenômenos no espaço nos sugere esta observação crítica, de que em geral nada do que é intuído no espaço, é coisa em si; e, ainda, que o espaço não é uma forma das coisas consideradas em si mesmas, mas que os objetos não nos são conhecidos em si mesmos e aquilo que denominamos objetos exteriores consiste em simples representações de nossa sensibilidade cuja forma é o espaço, mas cujo verdadeiro correlativo, a coisa em si, permanece desconhecida e incognoscível, jamais sendo indagada da experiência.

Segunda Seção

Da Estética Transcendental do Tempo

4

Exposição metafísica do conceito de tempo

1.° O tempo não é um conceito empírico derivado de experiência alguma, porque a simultaneidade ou a sucessão não seriam percebidas se a representação "a priori" do tempo não lhes servisse de fundamento. Só sob esta suposição podemos representar-nos que uma coisa seja ao mesmo tempo que outra (simultânea), ou em tempo diferente (sucessiva).

2.° O tempo é uma representação necessária que serve de base a todas as intuições. Não se pode suprimir o tempo nos fenômenos em geral, ainda que se possa separar, muito bem, estes daquele. O tempo, pois, é dado "a priori". Só nele é possível toda realidade dos fenômenos. Estes podem todos desaparecer; mas o tempo mesmo, como condição geral de sua possibilidade, não pode ser suprimido.

3.° Nesta necessidade "a priori" se funda também a possibilidade dos princípios apodíticos, das relações ou axiomas do tempo em geral, tais como o tempo não mais que uma dimensão; os diferentes tempos não são simultâneos, mas sucessivos (enquanto que espaços diferentes não são sucessivos mas sim simultâneos). Estes princípios não são deduzidos da experiência, porque esta não pode dar uma estrita universalidade nem uma certeza apodítica.

Poderíamos dizer: assim o ensina a observação geral; e não: isto deve ser assim. Estes princípios têm, pois valor como regras, que tornam a experiência possível em geral, pois são elas que nos proporcionam o conhecimento da experiência.

4.° O tempo não é nenhum conceito discursivo ou, como se diz, geral, mas uma forma pura da intuição sensível. Tempos diferentes não são senão partes de um mesmo tempo. Ora, uma representação que só pode ser dada por um objeto único, é uma intuição.

Assim a proposição: tempos diferentes não podem ser simultâneos, não se deriva de um conceito geral. Ela é uma proposição sintética que não pode derivar somente de conceitos. Acha-se pois contida imediatamente na intuição e representação do tempo.

5.° A natureza infinita do tempo significa que toda quantidade determinada de tempo é somente possível pelas limitações de um único tempo que lhes serve de fundamento. Portanto, a representação primitiva do tempo deve ser dada como ilimitada. Ora, quando as partes mesmas e quantidades todas de um objeto só podem ser representadas e determinadas por meio de uma limitação, então a representação toda desse objeto não pode ser dada por conceitos (porque estes só contém representações parciais) devendo ter como fundamento uma intuição parcial.

5

Exposição transcendental do conceito de tempo

Para explicar este ponto, posso reportar-me ao número 3 precedente, onde, para ser breve, coloquei o que propriamente é transcendental, sob o titulo de exposição metafísica. Aqui somente acrescento que os conceitos de mudança e de movimento (como mudança de lugar), só são possíveis por e na representação do tempo, e que se essa representação não fosse uma intuição (interna) “a priori”, não houve a possibilidade de uma mudança, quer dizer, a possibilidade de união de predicados opostos contraditoriamente em um só e mesmo objeto (por exemplo,

que uma mesma coisa esteja e não esteja em um lugar).

Somente no tempo podem encontrar-se essas duas determinações contraditoriamente opostas em uma mesma coisa, quer dizer, só na sucessão. Explica, pois, nosso conceito de tempo, a possibilidade de tantos conhecimentos sintéticos "a priori", como expõe a ciência geral do movimento, que não é pouco fecunda.

6
Corolários destes conceitos

a) O tempo não subsiste por si mesmo, nem pertence às coisas como determinação objetiva que permaneça na coisa mesma uma vez abstraídas todas as condições subjetivas de sua intuição. No primeiro caso, o tempo, sem objeto real, seria sem embargo algo real; no segundo, sendo uma determinação das coisas mesmas, ou uma ordem estabelecida, não poderia preceder aos objetos com sua condição, nem ser conhecido e percebido "a priori" por proposições sintéticas.

Mas este último tem lugar se o tempo não é mais flue a condição subjetiva sob a qual são possíveis em nós as intuições; porque, então, esta forma da intuição interna pode ser representada anteriormente aos objetos, e por conseguinte "a priori".

b) O tempo é a forma do sentido interno, que quer dizer, da intuição de nós outros mesmos e de nosso estado interior. O tempo não pode ser determinação alguma dos fenômenos externos, não pertence nem a uma figura, nem a uma posição, pois ele determina a relação das representações em nossos estados internos.

E como esta intuição interior não forma figura alguma, procuramos suprir esta falta pela analogia e representamos a sucessão do tempo por uma linha prolongável até o infinito, cujas diversas partes constituem uma série de uma só dimensão, e derivamos das propriedades desta linha todas as

do tempo, excetuando só uma, a saber: que as partes das linhas são simultâneas, enquanto que as do tempo são sempre sucessivas. Donde se deduz também que a representação do tempo é uma intuição, porque todas as suas relações podem ser expressas por uma intuição exterior.

c) O tempo é a condição formal "a priori" de todos os fenômenos em geral. O espaço, como forma pura de todas as intuições externas, só serve, como condição "a priori", para os fenômenos exteriores. Pelo contrário, como todas as representações, tenham ou não por objeto coisas exteriores, pertencem, não obstante, por si mesmas, como esse estado, sob a condição formal da intuição interna, pertence ao tempo, é o tempo uma condição "a priori" de todos os fenômenos interiores (de nossa alma) e a condição imediata dos fénômenos externos.

Se posso dizer "a priori": todos os fenômenos exteriores estão no espaço e são determinados "a priori" segundo as relações do espaço, posso afirmar também em um sentido geral e partindo do princípio do sentido interno: todos os fenômenos em geral, quer dizer, todos os objetos dos sentidos estão no tempo, e estão necessariamente sujeitos às relações do tempo.

O tempo é um pensamento vazio (nada) se fazemos abstração de nossa maneira de intuição interna, do modo como compreendemos todas as intuições exteriores em nossa faculdade de representar (mediante essa intuição), e tomamos, por conseguinte, os objetos tais como podem ser em si mesmos. O tempo tem um valor objetivo somente em relação aos fenômenos porque estes são coisas que consideramos como objetos de nossos sentidos; mas deixa de ter esse valor objetivo quando se faz abstração da sensibilidade de nossa intuição (por conseguinte, desta espécie de representação que nos é própria), quando se fala de coisas em geral.

O tempo, que não é senão uma condição subjetiva de

nossa intuição geral (sempre sensível, quer dizer, só se produz quando somos afetados pelos objetos), considerado em si mesmo e fora do sujeito, não é nada. É, não obstante, necessariamente objetivo em relação a todos os fenômenos, e por conseguinte, também a todas as coisas que a experiência pode oferecer-nos. Não podemos dizer: todas as coisas existem no tempo, porque, no conceito de coisas em geral, faz-se abstração de toda maneira de intuição dessas coisas e sendo esta propriamente a condição pela qual o tempo pertence à representação dos objetos.

Mas se esta condição se acrescenta ao conceito e se diz: todas as coisas, como fenômenos (objetos da intuição sensível), existem no tempo, então tem esse princípio o seu exato valor objetivo e a sua universalidade "a priori".

As nossas considerações mostram a realidade empírica do tempo, quer dizer, o seu valor objetivo relativamente a todos os objetos que possam oferecer-se aos nossos sentidos. E como a nossa intuição é sempre sensível, não pode nunca oferecer-se a nós outros um objeto na experiência, que. não seja sujeito às condições do tempo.

Contestamos, portanto, toda pretensão da realidade absoluta do tempo, a saber: a que o considera, sem atender à forma da nossa intuição sensível, como absolutamente inerente às coisas, quer dizer, como condição ou propriedade. Tais propriedades que pertencem às coisas em si, não podem nunca ser dadas pelos sentidos.

Cumpre admitir a idealidade transcendental do tempo, no sentido de que se se abstraem as condições subjetivas da intuição sensível, não é absolutamente nada não podendo ser atribuida, tampouco, as coisas em si mesmas (independentemente de toda relação com a nossa intuição).

Todavia, esta idealidade, a mesma que a do espaço, não deve ser comparada aos dados subjetivos das sensações, porque aqui se supõe que o fenômeno mesmo a que se unem

estes atributos tem uma realidade objetiva; a realidade que falta completamente aqui, a não ser que se considere só empiricamente, quer dizer, seja a título de substância, seja a título de qualidade. Veja-se sobre isto a observação da primeira seção.

7
Explicação

Contra esta teoria, que admite a realidade empírica do tempo, combatendo a sua realidade absoluta e transcendental, homens doutos formularam-me uma objeção, que me parece ocorra ao comum dos leitores, pouco familiarizados com estes assuntos. Tal é a objeção: há mudanças reais (o que é provado pela sucessão de nossas representações, querendo-se negar os fenômenos externos e suas mudanças); ora, a mudança das representações não é possível senão no tempo; logo, o tempo é qualquer coisa de real.

A resposta não é difícil: aceito todo o argumento. O tempo, não resta dúvida, é qualquer coisa de real: é, com efeito, a forma real da intuição interna. Possui, pois, uma realidade subjetiva em relação à experiência interna: quer dizer, tenho realmente a representação do tempo e de minhas próprias determinações nele.

Conseqüentemente, o tempo não é real como objeto. Mas, se eu mesmo ou um outro ente me pudesse perceber sem esta condição da sensibilidade, estas mesmas determinações que nós nos representamos atualmente como mudanças nos dariam um conhecimento em que não se encontrará mais a representação do tempo, nem, por conseguinte, a de mudança, não existiriam. Sua realidade empírica permanece, pois, como condição de todas as nossas experiências. Mas a realidade absoluta não se pode, segundo vimos, conceder ao tempo.

Ele não é mais do que a forma de nossa intuição interna. Se se tira desta intuição a condição especial de nossa

sensibilidade, desaparece igualmente o conceito de tempo, porque esta forma não pertence aos objetos mesmos, mas ao sujeito que os percebe.

Porém a causa, pela qual tal objeção é formulada tão concordemente, entre os que nada têm a opor contra a idealidade do espaço, é esta: é que não esperavam poder demonstrar apoditicamente a realidade absoluta do espaço, inibidos, pelo idealismo, segundo o qual a realidade dos objetos exteriores não é suscetível de nenhuma demonstração rigorosa, enquanto que a do objeto do nosso sentido interno (de mim mesmo e de meu estado) lhes parecia imediatamente claro pela consciência.

Aqueles poderiam ser simples aparência; mas este, a seu juízo, é inegavelmente qualquer coisa real. Entretanto, os partidários de tal opinião olvidam que essas duas classes de objetos, sem necessidade de combater sua realidade como representações, pertencem somente ao fenômeno, que tem sempre dois aspectos: um, quando o objeto é considerado em si mesmo (prescindindo da maneira de percebê-lo, cuja natureza permanecerá sendo sempre problemática); outro, quando se considera a forma da intuição deste objeto, forma que não deve ser buscada no objeto em si, mas no sujeito, a quem aparece, e que, não obstante, pertence real e necessariamente ao fenômeno que esse objeto manifesta. São, pois, tempo e espaço duas fontes de conhecimentos, de que podem derivar-se "a priori" diferentes conhecimentos sintéticos, como mostra o exemplo das matemáticas puras, respeito ao conhecimento do espaço e de suas relações.

Eles são, ambos, formas puras de toda intuição sensível que tornam possíveis as proposições sintéticas "a priori". Mas estas fontes do conhecimento "a priori", pela mesma razão de que só são simples condições da sensibilidade, determinam o seu próprio limite, enquanto se referem aos objetos, considerados como fenômenos, e não representam coisas em

si. O valor “a priori” de ditas fontes se limita aos fenômenos; não tem aplicação objetiva fora dos mesmos.

Esta realidade formal do tempo e do espaço deixa intata a seguridade do conhecimento experimental, porque estamos igualmente certos desse conhecimento, quer essas formas sejam necessariamente inerentes às coisas em si, quer somente à nossa intuição das coisas.

Pelo contrário, aqueles que sustentam a realidade absoluta do espaço e do tempo, quer os tomem como subsistentes por si mesmos, quer como inerentes nos objetos, acham-se em contradição com os princípios da experiência. Se se decidem pelo primeiro e tomam espaço e tempo como subsistentes por si mesmos (partido comumente seguido pelos fisico-matemáticos), têm que admitir necessariamente duas quimeras (espaço e tempo), eternas e infinitas, que só existem (sem que seja algo real) para compreender em seu seio tudo quanto é real.

Aceitando a segunda opinião seguida por alguns metafísicos da natureza, que consiste em considerar tempo e espaço como relações de fenômenos (simultâneos no espaço e sucessivos no tempo), abstraídos da experiência, ainda que confusamente representados nessa abstração, é preciso negar a validade das teorias matemáticas “a priori” das coisas reais (p. ex., no espaço); ou pelo menos sua certeza apoditica, posto que não possa ser esta achada “a posteriori”.

De igual modo, os conceitos “a priori” de espaço e tempo, segundo esta opinião, seriam só criação da fantasia cuja verdadeira fonte deve buscar-se na experiência, porque de suas relações abstraídas se tem valido fantasia para formar algo que contenha o que de geral há nela, ainda que sem as restrições que a natureza lhes tem posto.

Os primeiros têm a vantagem de deixar livre o campo dos fenômenos para as proposições matemáticas; mas essas mesmas condições os embaraçam em extremo quando o

entendimento quer sair deste campo.

Os segundos têm neste último ponto a vantagem de que as representações de espaço e tempo não os detêm, quando quer julgar os objetos, não como fenômenos, mas em sua relação com o entendimento; mas não podem nem dar um fundamento das possibilidades dos conhecimentos matemáticos "a priori", faltando-lhes uma verdadeira intuição objetiva "a priori", nem tampouco conduzir a uma conformidade necessária as leis da experiência e aquelas asserções.

Em nossa teoria da verdadeira natureza destas duas formas primitivas da sensibilidade ficam resolvidas ambas as dificuldades. Finalmente é óbvio que a Estética transcendental não pode conter mais do que esses elementos, a saber: espaço e tempo, posto que todos os outros conceitos, que pertencem à sensibilidade, mesmo o de movimento que reúne os dois anteriores, implicam algo empírico, porque o movimento supõe a percepção de algo movível.

O espaço considerado em si mesmo não tem nada de movível: o movível deve ser, pois, algo que somente se encontra pela experiência no espaço, e, conseguintemente, um dado empírico. A Estética transcendental não pode tampouco contar entre os seus dados "a priori" o conceito de mudança; porque o tempo mesmo não muda, mas sim algo que existe no tempo. Necessita-se, pois, para isso, a percepção de uma certa coisa e da sucessão de suas determinações, por conseguinte, da experiência.

8

Observações gerais sobre a Estética transcendental

I – Com o fim de evitar erros e más interpretações neste assunto, devemos explicar claramente nossa opinião sobre a natureza fundamental do conhecimento sensível em geral.

Temos querido provar que todas as nossas intuições só

são representações de fenômenos, que não percebemos as coisas como são em si mesmas, nem são as suas relações tais como se nos apresentam, e que se suprimíssemos nosso sujeito, ou simplesmente a constituição subjetiva dos nossos sentidos em geral, desapareceriam também todas as propriedades, todas as relações dos objetos no espaço e no tempo, e também o espaço e o tempo, porque tudo isto, como fenômeno, não pode existir em si, mas somente em nós mesmos.

Para nós é completamente desconhecida qual possa ser a natureza das coisas em si, independentes de toda receptividade da nossa sensibilidade. Não conhecemos delas senão a maneira que temos de percebê-las; maneira que nos é peculiar; mas que tão pouco deve ser necessariamente a de todo ser, ainda que seja a de todos os homens.

É a esta maneira de perceber que nos ateremos, unicamente.

Tempo e espaço são as formas puras desta percepção, e a sensação, em geral, a sua matéria. Só podemos conhecer "a priori" as formas puras do espaço e do tempo, quer dizer, antes de toda percepção efetiva, e por isso se denomina intuição pura; a sensação, pelo contrário, é que faz ser o nosso conhecimento "a posteriori", quer dizer, intuição empírica. Aquelas formas pertencem absoluta e necessariamente à nossa sensibilidade, e qualquer espécie que sejam as nossas sensações; estas podem ser mui diversas.

Por mais alto que fosse o grau de clareza que pudéssemos dar à nossa intuição, nunca nos aproximaríamos da natureza das coisas em si; porque em todo caso só conheceríamos perfeitamente nossa maneira de intuição, quer dizer, nossa sensibilidade, e isto sempre sob as condições de tempo e espaço originariamente inerentes no sujeito.

O mais perfeito conhecimento dos fenômenos que é o único que nos é dado atingir, jamais nos proporcionará o

conhecimento dos objetos em si mesmos.

Desnaturam-se os conceitos de sensibilidade e de fenômeno inutilizando e destruindo toda a doutrina do conhecimento, quando se quer que toda a nossa sensibilidade consista na representação confusa das coisas, representação que conteria absolutamente tudo o que elas são em si, ainda que sob a forma de um amontoado de caracteres e representações parciais, que não distinguimos claramente uns de outros.

A diferença entre uma representação obscura e outra clara é puramente lógica, e não se refere ao seu conteúdo.

Sem dúvida, o conceito de direito, empregado pela sã inteligência comum, contém tudo o que a mais sutil especulação pode desenvolver do mesmo, ainda que no uso prático e comum não se tenha consciência das diversas representações contidas nesse conceito. Mas não se pode dizer por isto que o conceito vulgar seja sensível e não designe senão um simples fenômeno; porque o direito não poderia ser um objeto de percepção, pois o seu conceito existe no entendimento e representa uma qualidade (a moral) das ações, que elas possuem em si mesmas.

Pelo contrário, a representação de um corpo na intuição não contém absolutamente nada que propriamente possa pertencer a um objeto em si, mas somente o fenômeno (a manifestação) de alguma coisa e a maneira de como nos afeta.

Ora, esta receptividade de nossa faculdade de conhecer, que se denomina sensibilidade, permanece sempre profundamente distinta do conhecimento do objeto em si, ainda que se pudesse penetrar o fenômeno até o seu âmago. A filosofia leibnitzwolfiana adotou, nas suas indagações sobre a natureza e origem dos nossos conhecimentos, um ponto de vista errôneo, ao considerar como exclusivamente lógica a diferença entre a sensibilidade e o entendimento.

Tal diferença é claramente transcendental, e não se refere só à clareza ou obscuridade, mas também à origem e conteúdo de nossos conhecimentos; de tal sorte que, mediante a sensibilidade, não conhecemos de nenhuma maneira as coisas em si mesmas. Desde o momento em que fazemos abstração de nossa natureza subjetiva, o objeto representado e as propriedades que lhe atribuímos mediante a intuição desaparecem; porque a natureza subjetiva é precisamente quem determina a forma desse objeto como fenômeno.

Por outro lado, sabemos distinguir muito bem nos fenômenos o que pertence essencialmente à intuição dos mesmos, e vale em geral para todo o sentido humano, daquilo que só lhe pertence de modo acidental, e que não vale para toda relação em geral da sensibilidade, mas unicamente para a posição particular ou organização deste ou daquele sentido. Do primeiro conhecimento se diz que representa a coisa em si e do segundo que representa meramente o fenômeno. Porém essa diferença é só empírica. Se se permanece nela (como comumente acontece) e não se considera novamente aquela intuição empírica (conforme deverá suceder) como um puro fenômeno, no qual não se encontra nada que pertença a uma coisa em si, desaparece então a nossa distinção transcendental e cremos conhecer as coisas em si, ainda que nas mais profundas investigações do mundo sensível, só possamos ocupar-nos de fenômenos.

Assim; por exemplo, se dissermos do arco-iris que ele é um simples fenômeno que se mostra na chuva iluminada pelo sol, e da chuva que é uma coisa em si, essa maneira de falar é exata, desde que entendemos a chuva em um sentido físico, quer dizer, como uma coisa que, na experiência geral, é determinada de tal modo e não diversamente, quaisquer que sejam as disposições dos sentidos.

Entretanto, se tomamos esse fenômeno empírico de uma maneira geral, e sem nos ocuparmos de seu acordo com

todos os sentidos humanos, perguntarmos se ele representa também um objeto em si (não direi das gotas de chuva, porque são já, como fenômenos, objetos empíricos), a questão da relação entre a representação e o objeto vem a ser transcendental. Não somente essas gotas de chuva são simples fenômenos, mas mesmo a sua forma e até o espaço em que tombam nada são em si; não passam de modificações ou de disposições de nossa intuição sensível.

Quanto ao objeto transcendental, permanece completamente ignorado por nós.

Outra importante advertência de nossa Estética transcendental é que não merece ser recebida somente como uma hipótese verossímil, mas como um valor tão certo e seguro como pode exigir-se de uma teoria que deve servir de orgânon. E para tornar completamente evidente esta certeza, escolhamos um caso que mostre visivelmente o seu valor e possa dar luz ao que já foi dito no número 3.

Suponho que o espaço e o tempo existem em si objetivamente e como condições da possibilidade das coisas em si, uma primeira dificuldade se apresenta. Nós tiramos "a priori" de um e doutro, mas particularmente do espaço, que aqui tomamos, como principal exemplo, um grande número de proposições apodíticas e sintéticas.

Posto que as proposições da Geometria são conhecidas sinteticamente "a priori" e com uma certeza apodítica, pergunto: de onde tomais semelhantes proposições e em que se apóia o nosso entendimento para chegar a essas verdades absolutamente necessárias e universalmente válidas?

Só existem dois meios para elas: os conceitos e as intuições. Tais meios nos são fornecidos "a priori" ou "a posteriori".

Os conceitos empíricos e o seu fundamento, ou seja, a intuição empírica, nunca podem fornecer-nos outras proposições sintéticas além das empíricas e de que

caracterizam todas as proposições da Geometria.

O outro meio restante consistiria em alcançar esses conhecimentos com simples conceitos ou intuições "a priori"; mas resulta que de simples conceitos não se pode chegar a nenhum conhecimento sintético, pois só permitem conhecimentos analíticos. Tomai, por exemplo, a proposição: entre duas linhas retas não pode encerrar-se um espaço e, por conseguinte, não é possível figura alguma; procurai deduzi-la dos conceitos de reta e do número dois. Tomai outro exemplo: uma figura é possível com três linhas retas, e intentai deduzi-la desses mesmos conceitos.

Todos os vossos esforços seriam inúteis, e vos verieis necessitados de recorrer à intuição, que é o que sempre fez a Geometria.

Dai-nos um objeto na intuição; mas de que espécie é essa intuição? É ela pura, "a priori", ou empírica? Se fosse esta última, nunca poderia provir dela uma proposição universal, e menos ainda, uma apodítica porque, mediante a experiência, não podem ter esta necessidade e esta universalidade que, sob esse título de proposições experimentais, não se podem jamais conseguir de semelhante natureza.

Ver-vos-eis obrigados a dar "a priori" vosso objeto na intuição e fundar nele vossa proposição sintética. Se não existisse em vós uma faculdade de intuição "a priori", e se esta condição subjetiva, quanto à forma, não fosse ao mesmo tempo a geral condição "a priori", única que torna possível o objeto desta intuição (externa) mesma; se fosse, enfim, o objeto (o triângulo) algo em si mesmo e alheio a toda relação com vosso sujeito, como podei-íeis dizer que o que é necessário em vossas condições subjetivas para construir um triângulo deve também pertencer imprescindivelmente ao triângulo em si?

Porque vós não podeis acrescentar aos vossos conceitos

(de três linhas) nada de novo (a figura), que necessariamente deva encontrar-se no objeto porque esse objeto é dado anteriormente ao nosso conhecimento e não por ele. Se não fosse, pois, o espaço (e mesmo o tempo) uma forma pura de vossa intuição, que contém as condições "a priori", as únicas que podem fazer com que sejam para vós as coisas objetos exteriores, e que sem esta condição subjetiva não são nada em si, não poderíeis determinar nada sinteticamente "a priori" dos objetos externos. É portanto indubitavelmente certo, e não só verossímil ou possível, que espaço e tempo, como condições necessárias para toda experiência (interna e externa) não são mais do que condições puramente subjetivas de todas as nossas intuições, e que a este respeito todos os objetos são somente fenômenos e não coisas em si dadas desta maneira.

Destes pode dizer-se muito "a priori", referente à forma desses objetos; mas nada da coisa em si mesma que possa servir de fundamento a esses fenômenos.

II – Para confirmar esta teoria da idealidade e do sentido interno e externo e, conseqüentemente, de todos os objetos do sentido, como puros fenômenos, pode-se todavia observar que tudo o que pertence à intuição em nosso conhecimento (excetuando o sentimento de prazer, de dor e a vontade, que não são conhecimentos) não contém mais que simples relações: relações de lugar em uma intuição (extensão), de mudança de lugar (movimento) e de leis que determinam essa mudança (forças motrizes).

Mas o que está presente no lugar ou o que atua nas coisas mesmas fora da mudança de lugar não está dado na intuição. Pois bem; como pelas simples relações não pode ser conhecida uma coisa em si, é justo julgar que o sentido externo, que só nos fornece simples representações de relações, não possa compreender em sua representação mais do que a relação de um objeto com o sujeito, e não o que é

próprio ao objeto e lhe pertence em si.

O mesmo sucede com a intuição interna. Não são só as representações dos sentidos externos que constituem a matéria própria com que enriquecemos nosso espírito, porque o tempo (no qual colocamos estas representações, e que precede à consciência das mesmas na experiência, servindo-lhes de fundamento como condição formal da maneira que temos de dispô-las em nosso espírito) compreende já relações de sucessão, de simultaneidade, e do que é simultâneo com o sucessivo (permanente)

Ora, tudo o que pode, como representação, preceder a todo ato de pensamento, é a intuição; e como ela não contém senão relações, a firma da intuição, que não representa nada até que alguma coisa seja dada no espírito, não pode ser outra coisa mais do que a maneira segundo a qual o espírito foi afetado por sua própria atividade, ou por esta posição de sua representação, por conseguinte, por si mesmo, quer dizer, um sentido interno considerado em sua forma.

Tudo o que é representado por um sentido é sempre um fenômeno, e, por conseguinte, ou não deve reconhecer-se um sentido interno, ou o sujeito que é objeto do mesmo não pode ser representado por este sentido interno senão como um fenômeno, e não como ele se julgaria a si mesmo, se sua intuição fosse simplesmente espontânea, quer dizer: intelectual. Toda a dificuldade consiste em saber-se como um sujeito pode perceber-se intuitivamente a si mesmo; mas esta dificuldade é comum a todas as teorias.

A consciência de si mesmo (apercepção) é a representação simples do eu; e se tudo que existe de diverso no sujeito fosse dado espontaneamente nesta representação, a intuição interna seria ente intelectual. Esta consciência exige no homem uma percepção interna diversa, previamente dada no sujeito, e o modo segundo o qual é dada no espírito sem alguma espontaneidade deve, em virtude dessa diferença,

chamar-se sensibilidade.

Para que a faculdade de ter consciência de si mesmo possa descobrir (apreender) aquilo que está no espírito, cumpre que aquele seja afetado: só sob esta condição podemos ter a intuição de nós mesmos; mas a forma desta intuição, existindo previamente no espírito, determina na representação do tempo a maneira de compor a diversidade no espírito; ele se percebe intuitivamente, não como se representara a si mesmo imediatamente e em virtude de sua espontaneidade, mas segundo a maneira pela qual ele é intuitivamente afetado, e, por conseguinte, tal como ele se oferece a si próprio e não como é.

III – Ao afirmar que a intuição dos objetos exteriores, e a que o espírito tem de si mesmo, representam, no espaço e no tempo, cada uma de per si, seu objeto, tal como este afeta os nossos sentidos, isto é, segundo nos aparecem, não quero dizer que esses objetos sejam mera aparência. E sustentamos isto, porque, no fenômeno, os objetos e também as propriedades que lhe atribuímos são sempre considerados como algo dado realmente; somente, como essas qualidades dependem unicamente da maneira de intuição, do sujeito em sua relação com o objeto dado, este objeto, como manifestação de si mesmo, é distinto do que ele é em si.

Assim, não digo que os corpos parecem existir simplesmente fora de mim, ou que minha alma só parece estar dada em minha consciência, quando afirmo que a qualidade do tempo e do espaço, segundo me represento e onde coloco a condição de sua existência, existe em meu modo de intuição e não nos objetos em si. Seria culpa minha se o que deve considerar-se como fenômeno fosse tido como uma pura aparência.(3)

Mas isto não se dá com o nosso princípio de idealidade de todas as nossas intuições sensíveis; concedendo-se, pelo contrário, uma realidade objetiva a essas formas da

representação, tudo inevitavelmente se converte em pura aparência. Ao considerar tempo e espaço como qualidades que devem encontrar-se nas coisas em si para sua possibilidade, reflita-se nos absurdos a que chegam, admitindo duas coisas infinitas sem ser substâncias, nem algo realmente inerente nelas, mas que devem ser algo existente para condição necessária de existência para todos os objetos, e que subsistiriam ainda mesmo que cessassem de existir todas as coisas.

Não se deve censurar ao bom Berkeley, por ter reduzido tudo à aparência. Nossa própria existência, dependente em tal caso da realidade subsistente em si de uma quimera, tal como o tempo, será como este uma vá aparência: absurdo que até agora ninguém ousou sustentar.

IV – Na Teologia natural, em que se concebe um objeto que não só não pode ser para nós outros objeto de intuição, nem tampouco o pode ser de nenhuma intuição sensível, distingue-se cuidadosamente de sua própria intuição as condições de espaço e tempo (digo de sua intuição, porque todo o seu conhecimento deve ter este caráter e não o de pensamento, que supõe limites).

Mas, com que direito se procede assim, uma vez que se consideram espaço e tempo como formas dos objetos em si, e formas tais que subsistiriam como condições "a priori" da existência das coisas, ainda que estas desaparecessem? Se são condições de toda existência em geral, devem ser também da existência de Deus.

Se não são, pois, considerados espaço e tempo como formas objetivas de todas as coisas, é indispensável tê-los por formas subjetivas de nosso modo de intuição, tanto interna como externa. E afirmamos de tais intuições a sua qualidade de sensíveis, porque não são tais que por si sós produzam a existência real do objeto (cujo modo de intuição cremos que só pode pertencer ao ser supremo), mas que depende da

existência do objeto e só são possíveis sendo afetada a faculdade representativa do sujeito.

Tampouco é necessário que limitemos a maneira de conhecer por intuição pelas quais representamos as coisas no espaço e no tempo, à sensibilidade humana. Quiçá todos os seres finitos, pensantes, conformem necessariamente nisto com os homens (ainda que nada possamos decidir neste particular); mas nem por essa universalidade deixará a intuição de ser sensibilidade, porque é derivada (*intuitus derivatus*) e não primitiva (*intuitus originarius*), e, por conseguinte, não é intuição intelectual, como a que parece pertencer tão-só ao ser supremo pelas razões antes indicadas e não um ser independente, tanto pela sua existência como pela sua intuição (que determina a sua existência em relação com os objetos dados). Esta última observação não deve ser considerada mais do que um esclarecimento e não como uma prova de nossa teoria estética.

Conclusão da Estética transcendental

Já possuímos um dos dados requeridos para a solução do problema geral da Filosofia transcendental: como são possíveis as proposições sintéticas "a priori"?

Quer dizer, estas intuições puras "a priori": espaço e tempo. Quando em nosso juízo "a priori" queremos sair do conceito dado, encontramos algo que pode ser descoberto "a priori" na intuição correspondente e não no conceito, e que pode ser enlaçado sinteticamente a este conceito; mas juízos que, por esta razão, só alcançam aos objetos dos sentidos e só valem para os da experiência.

PARTE SEGUNDA
DA TEORIA ELEMENTAR TRANSCENDENTAL

LÓGICA TRANSCENDENTAL

– Introdução –

Idéia de Uma Lógica Transcendental

I – *Da Lógica em geral*

Nosso conhecimento emana de duas fontes principais do espírito: a primeira consiste na capacidade de receber as representações (a receptividade das impressões), e a segunda, na faculdade de conhecer um objeto por meio dessas representações (a espontaneidade dos conceitos). Pela primeira nos é dado um objeto, pela segunda é pensado em relação a essa representação (como pura determinação do espírito).

Constituem, pois, os elementos de todo nosso conhecimento, a intuição e os conceitos; de tal modo, que não existe conhecimento por conceitos sem a correspondente intuição ou por intuições sem conceitos. Ambos são puros ou empíricos: empíricos se neles se contém uma sensação (que supôe a presença real do objeto); puro, se na representação não se mescla sensação alguma. Pode chamar-se à sensação, a matéria do conhecimento sensível.

A intuição pura, portanto, contém unicamente a forma pela qual é percebida alguma coisa, e o conceito puro a forma do pensamento de um objeto em geral. Somente as intuições e conceitos puros são possíveis “a priori”; os empíricos só o são “a posteriori”.

Se denominamos sensibilidade à capacidade que tem nosso espírito de receber representações (receptividade), quando é de qualquer modo afetado, pelo contrário, chamar-se-á entendimento à faculdade que temos de produzir nós mesmos representações ou a espontaneidade do conhecimento.

Pela índole da nossa natureza a intuição não pode ser senão sensível, de tal sorte, que só contém a maneira de como somos afetados pelos objetos. O entendimento, pelo contrário, é a faculdade de pensar o objeto da intuição sensível. Nenhuma dessas propriedades é preferível à outra. Sem sensibilidade, não nos seriam dados os objetos, e sem o entendimento, nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem certos conceitos, são cegos.

Assim, é necessário tornar sensíveis os conceitos (quer dizer, fornecer-lhes o objeto dado na intuição), bem como tornar inteligíveis as intuições (submetendo-as a conceitos). Estas duas faculdades ou capacidades não podem trocar de funções. O entendimento não pode perceber e os sentidos não podem pensar coisa alguma. Somente quando se unem, resulta o conhecimento.

Cumpre, no entanto, não confundir as suas funções, importando separá-las e distingui-las cuidadosamente. Em semelhante distinção se acha a base para distinguir também a ciência das regras da sensibilidade em geral, quer dizer, a Estética, da ciência das leis do entendimento em geral, quer dizer, da Lógica.

A Lógica, por sua vez, pode ser considerada sob dois pontos de vista, conforme se examinem as operações gerais ou as operações particulares do entendimento. A primeira compreende as regras absolutamente necessárias do pensar, sem as quais não podem ter lugar as operações intelectuais, e, por conseguinte, ela encara esta faculdade,

independentemente da diversidade dos objetos aos quais pode aplicar-se. A Lógica das operações particulares contém as regras para pensar retamente sobre certos objetos determinados.

A primeira pode chamar-se Lógica elementar; a segunda, é o orgânon desta ou daquela ciência. Esta última é habitualmente ensinada nas escolas como propedêutica das ciências, embora no desenvolvimento da razão humana ela seja o último lugar a ser atingido; pois só ali chegamos quando a ciência se encontra muito adiantada, e só espera a última palavra para atingir o mais elevado grau de exatidão e perfeição. Com efeito, é preciso conhecer os objetos suficientemente, para poder dar as regras segundo as quais pode formar-se a ciência.

A Lógica geral é pura ou aplicada. Na primeira, abstraímos todas as condições empíricas, sob as quais se exerce o nosso entendimento, p. ex.: a influência dos sentidos, o jogo da *imaginação*, as leis da memória, o poder do hábito, a inclinação etc.; conseguintemente, também as fontes dos prejuízos e, em geral, todas as causas verdadeiras ou supostas de que podem derivar-se certos conhecimentos que, por não se referirem só ao entendimento necessitam da experiência.

A Lógica geral e pura tem por único objetivo princípios "a priori" e é um cânon do entendimento e da razão, mas unicamente em relação à parte formal de seu uso, qualquer que seja o seu conteúdo (empírico ou transcendental). Diz-se que uma Lógica geral é aplicada, quando se ocupa das regras do uso do entendimento, sob as condições empíricas e subjetivas que nos ensina a Psicologia. Esta Lógica tem, pois, também, princípios empíricos, ainda que seja geral enquanto trata da aplicação do entendimento sem distinção de objetos. Portanto, não é um cânon do entendimento em geral, nem um orgânon das ciências particulares, mas unicamente um purificador (4) do entendimento comum.

Deve ser, pois, completamente separada na Lógica geral, aquela parte que constitui a teoria pura da razão, da outra que forma a Lógica aplicada (por mais que esta seja também geral).

Só a primeira é propriamente uma ciência, certa e árida, como o exige um tratado escolástico da doutrina elementar do entendimento. Nesta parte os lógicos devem ter sempre presentes, duas regras:

1) Como Lógica geral, abstrai a matéria do conhecimento intelectual e toda a diversidade de seus objetos, e só se ocupa da forma do pensamento.

2) Como Lógica pura, não tem nenhum princípio empírico e, por conseguinte, não empresta nada (como frequentemente se persuade) da Psicologia, que não exerce influência alguma sobre o cânon do entendimento. É uma doutrina demonstrada, e tudo deve ser nela amplamente "a priori".

Quanto à Lógica que denomino aplicada (contra a significação comum desta palavra, que designa certos exercícios e cuja regra a Lógica pura fornece) é que representa o entendimento e as regras de seu uso necessário considerado "in concreto", quer dizer, enquanto se acha submetido às condições contingentes do sujeito que poderão ser-lhe opostas ou favoráveis, não sendo jamais dadas "a priori". Essa Lógica trata da atenção, de seus obstáculos e efeitos, da origem dos erros, do estado da dúvida, do escrúpulo, da persuasão, etc.

Possui com a Lógica geral e pura a mesma relação que existe entre a moral pura, que contém unicamente as leis morais necessárias de uma vontade livre em geral, e a ética propriamente dita (teoria das virtudes) que examina essas leis em relação aos obstáculos com que tropeçam nos sentimentos, inclinações e paixões a que muito ou pouco estão sujeitos os homens. Esta nunca seria uma ciência

demonstrada, porque do mesmo modo que a Lógica aplicada, ela tem necessidade de princípios empíricos e psicológicos.

II – *Da Lógica transcendental*

Já temos dito que a Lógica geral faz abstração de todo conteúdo do conhecimento, quer dizer, de toda relação entre o conhecimento e o objeto, e que só compreende a forma lógica dos conhecimentos em todas as suas respectivas relações: em uma palavra, a forma do pensamento em geral. Mas assim como há intuições puras tanto quanto intuições empíricas (que a Estética transcendental prova), poderia muito bem achar-se uma diferença entre um pensamento puro e um empírico dos objetos.

Sendo assim, haveria uma Lógica em que se não faria abstração de todo o conteúdo do conhecimento, porque a que só contivesse as regras do pensamento puro de um objeto, excluiria todos esses conhecimentos cujo conteúdo fosse empírico. Esta Lógica investigaria também a origem do nosso conhecimento de objetos, enquanto tal origem não possa ser atribuida aos objetos; a Lógica geral, pelo contrário, não se ocupa com essa origem do conhecimento, e só se limita a examinar as nossas representações sob o ponto de vista das leis com que o entendimento a emprega e reúne entre si, quando pensa. Pouco lhe interessa que essas representações tenham sua origem "a priori" em nós outros ou que tenham sido dadas empiricamente; unicamente se ocupa da forma que o entendimento pode dar-lhes, quaisquer que sejam as suas fontes de proveniência. Devo fazer aqui uma observação que tem muita importância para o que se segue e que é preciso não olvidar um só instante.

A palavra transcendente não convém a todo conhecimento "a priori", mas só àquele mediante o qual conhecemos que certas representações (intuições ou conceitos) não são aplicadas ou possíveis senão "a priori" e

como o são (pois esta palavra designa a possibilidade do conhecimento ou de seu uso “a priori”). Desta sorte, não são representações transcendentais o espaço nem qualquer determinação geométrica “a priori” do espaço, e só pode ter o nome de transcendental o conhecimento da origem não empírica dessas representações e da maneira com que podem referir-se “a priori” a objetos da experiência.

Assim, também, será transcendental a aplicação do espaço aos objetos em geral, e empírica, quando se limitar unicamente a objetos dos sentidos. A diferença do transcendental e do empírico pertence, pois, tão-só à crítica dos conhecimentos e em nada respeita à relação desses conhecimentos com seus objetos.

Na presunção de que há conceitos que se podem relacionar “a priori” aos objetos, não como intuições puras ou sensíveis, mas somente como atos de pensamento puro, e que por conseguinte são conceitos, mas conceitos cuja origem não é empírica nem estética, nós concebemos previamente a idéia de uma ciência do entendimento puro e do conhecimento racional pela qual nós pensamos os objetos completamente “a priori”. Semelhante ciência que determinasse a origem, a extensão e o valor objetivo desses conhecimentos, se deveria chamar Lógica transcendental, porque ao mesmo tempo em que se ocupasse com as leis da entendimento e da razão, por outro lado, só teria que ver com objetos “a priori” e não, como a Lógica geral, com conhecimentos empíricos ou puros sem distinção alguma.

III – *Divisão da Lógica geral em Analítica e Dialética*

Que é a verdade? Com esta antiga quão célebre pergunta acreditava-se colocar em dificuldade os lógicos, obrigando-os a incidir na logomaquia mais lamentável, ou a confessarem a sua ignorância e, por conseguinte, toda a fatuidade de sua arte. A definição do vocábulo verdade, como

sendo a conformidade do conhecimento ao objeto, já está admitida e suposta nesta obra; mas o que se deseja conhecer é o critério geral e certo de todo conhecimento.

Saber aquilo que racionalmente se deve indagar, já por si prova exuberância de entendimento e sabedoria; porque se a pergunta é absurda em si e requer respostas ociosas, não só desonra a quem a formula, como produz o inconveniente de precipitar no absurdo ao que sem pensar responde e dá deste modo o triste espetáculo de duas pessoas que, como dizem os antigos, um ordenha enquanto o outro segura a vasilha.

Se a verdade consiste na conformidade de um conhecimento com seu objeto, este objeto deve, por isso mesmo, ser distinguido de todos os outros; pois um conhecimento é falso se não concorda com o objeto a que se relaciona, por mais que de outro modo contenha algo que possa servir para outros objetos. Assim, um critério geral da verdade valeria, sem distinção de seus objetos, para todos os conhecimentos.

Mas como então se faria a abstração de todo conteúdo do conhecimento (de sua relação com o objeto), e a verdade precisamente se refere a tal conteúdo, é claro ser de todo impossível e absurdo salientar uma característica suficiente e universal da verdade.

E, como já antes chamamos ao conteúdo do conhecimento de sua matéria, é lógico dizer que encerra uma contradição querer-se buscar um critério universal para a verdade do conhecimento quanto à matéria, por ser contraditório em si. No que se refere ao conhecimento considerado simplesmente na forma (abstração feita de todo conteúdo), é claro que uma lógica, expondo as regras universais e necessárias do entendimento, fornece nessas mesmas critérios da verdade.

Tudo quanto contradite a essas leis é falso, porque o entendimento se põe em contradição com as regras gerais de

seu pensamento, quer dizer: consigo mesmo. Mas esses critérios só respeitam à forma da verdade, quer dizer, ao pensar em geral, e se já estes conceitos são exatos, não são suficientes, porque ainda que um conhecimento concorde completamente com a forma lógica (quer dizer, que não esteja em contradição consigo mesmo), pode muito bem suceder que contradiga ao objeto.

O critério simplesmente lógico da verdade, a saber: a concordância de um conhecimento com as leis universais e formais do entendimento e da razão, será pois a condição "sine qua non", quer dizer, negativa, de toda verdade; mais longe não pode ir a Lógica, faltando-lhe uma pedra de toque, pela qual possa descobrir o erro, que alcance ao conteúdo e não à forma.

A Lógica geral decompõe, pois, em seus elementos toda a obra formal do entendimento e da razão, e os apresenta como princípios de toda apreciação lógica do nosso conhecimento. A esta parte da Lógica pode dar-se o nome de analítica, e e desta sorte a pedra de toque da verdade, ainda que negativa, porque cumpre controlar e julgar segundo as suas regras a forma de todo conhecimento, antes de lhe examinar o conteúdo, para ver se em relação ao objeto contém alguma verdade positiva. Mas como não basta de modo algum para decidir sobre a verdade material (objetiva) do conhecimento, a forma pura do mesmo, por muito que concorde com as leis lógicas, ninguém pode aventurar-se apenas com a Lógica a julgar objetos, nem a afirmar nada, sem ter antes achado, e independentemente dela, manifestações fundadas, salvo pedir em seguida às leis lógicas em uso e encadeamento em um todo sistemático, ou melhor ainda, submetê-los simplesmente a essas leis. Todavia, há alguma coisa de sedutor na posse desta arte precisa que consiste em dar a todos os nossos conhecimentos a forma do entendimento, por vazio e pobre que possa ser o seu

conteúdo, que esta Lógica geral que só é um cânon do juízo, converter-se em certo modo em orgânon que utiliza para tirar afirmações objetivas, pelo menos aparentemente, cometendo assim um verdadeiro abuso. Tomada a Lógica geral por orgânon, tem o nome de Dialética.

Por diferente que seja a significação dada pelos antigos a essa palavra da nossa, pode-se, sem embargo, deduzir do uso que realmente faziam, que a Dialética para eles era só a Lógica da aparênçia; quer dizer, uma arte sofistica, própria para dar à sua ignorância e aos seus artificios preconcebidos o verniz da verdade, tratando de imitar o método fundamental que prescreve a Lógica em geral e auxiliados pela Tópica para dar curso às mais vãs alegações. Mas convém repetir, e é uma advertência que tanto tem de segura quanto de útil, que a Lógica geral, considerada como orgânon, é sempre uma Lógica de aparência, quer dizer, Dialética.

Porque como nos não ensina nada sobre o conteúdo do conhecimento, e só se limita a expor as condições formais da concordância do conhecimento com o entendimento, condições que, por outro lado, são por completo indiferentes aos objetos, resulta que a pretensão de servir-se desta Lógica como de instrumento (orgânon) para estender e aumentar os seus conhecimentos só pode conduzir a uma pura parolagem, pela qual se afirma ou se nega aquilo que se deseja com a mesma aparência de razão. Tal ensinamento está totalmente em oposição à dignidade da Filosofia. Por isso, é justo aplicar o nome de Dialética à aparência dialética. Neste sentido é que aqui a compreendemos.

IV – *Divisão da Lógica transcendental em analítica e Dialética transcendental*

Na Lógica transcendental, nós isolamos o entendimento (como na Estética transcendental isolamos a sensibilidade), e só tomamos do nosso conhecimento a parte do pensamento

que só tem sua origem no entendimento. Mas há antes, no uso deste conhecimento puro, uma condição que se supõe a saber: que os objetos a que possa aplicar-se nos tenham sido dados na intuição, porque sem intuições carece de objetos todo o nosso conhecimento e está inteiramente vazio.

A parte da Lógica transcendental que expõe os elementos do conhecimento puro do entendimento e os princípios sem os quais nenhum objeto em geral pode ser pensado, é a Analítica transcendental. Ela é ao mesmo tempo uma Lógica da verdade.

Com efeito, nenhum conhecimento pode estar em contradição com esta Lógica sem logo perder todo o seu conteúdo, quer dizer, toda relação com – algum objeto, por conseguinte, toda verdade.

Mas como é muito atraente, muito sedutor servir-se desses conhecimentos e princípios puros do entendimento sem consideração à experiência, ou mesmo saindo dos limites da experiência, única que nos pode fornecer a matéria à qual se aplicam estes conceitos puros, o entendimento corre o risco de fazer, por meio de raciocínios vãos, um uso material dos princípios simplesmente formais do entendimento puro, e de pronunciar indistintamente sobre objetos que nos não são dados e que talvez não o possam ser de nenhuma maneira.

Se a Lógica, pois, não deve ser mais do que um campo que só serve para julgar o uso empírico dos conceitos do entendimento, é um verdadeiro abuso querer fazê-la passar por um orgânon com uso universal e ilimitado e aventurar-se, com apenas o entendimento puro, a emitir julgamentos sintéticos sobre os objetos em geral e decidir dizer algo sobre eles. É neste caso que o uso do entendimento puro é dialético.

A segunda parte da Lógica transcendental deve, pois, ser uma crítica desta aparência dialética; e se porta o título de Dialética transcendental, não é como arte de suscitar dogmaticamente essa aparência (arte, por infelicidade, muito

difundida da fantasmagoria filosófica), mas como crítica do entendimento e da razão em seu uso hiperfísico, crítica tendo por fim descobrir a falsa aparência que cobre suas vãs pretensões, e de limitar esta ambição que se vangloria de achar e estender o conhecimento unicamente por meio de leis transcendentais, e julgar e controlar somente o entendimento puro e a premuni-lo contra as ilusões sofisticas.

Primeira Divisão da Lógica Transcendental – Analítica Transcendental

Esta analítica é a decomposição de todo nosso conhecimento “a priori" nos elementos do conhecimento puro do entendimento. É preciso levar em conta os seguintes pontos: 1.° que os conceitos sejam puros e não empíricos; 2.° que os mesmos não pertençam à intuição e à sensibilidade, mas ao pensamento e ao entendimento; 3.° que sejam conceitos elementares diferentes dos derivados ou dos que são compostos; 4.° que seu quadro seja completo e abarque todo o campo do entendimento puro.

Esta perfeição de uma ciência não pode ser admitida com toda confiança, se ela não for mais do que um agregado formado por simples tentativas: ela só é possível por meio de uma idéia do todo do conhecimento “a priori” devida ao entendimento, e, pela divisão, precisa por isso mesmo dos conceitos que a constituem, em uma palavra, por meio de sua ligação em um sistema. O entendimento puro não se distingue somente de todo elemento empírico, mas ainda de toda sensibilidade. Ele forma uma unidade que existe por si mesma, que subsiste em si mesma, e que não pode ser acrescida por qualquer adição de elemento estranho.

O conjunto de seu conhecimento formará, pois, um sistema compreensível e determinável, sob uma só idéia e cuja totalidade e organização servem para provar a legitimidade e valor de todos os elementos constitutivos do conhecimento. Mas esta parte da Lógica transcendental se divide em dois livros, compreendendo um os conceitos e outro, os princípios do entendimento puro.

LIVRO PRIMEIRO
DA ANALÍTICA TRANSCENDENTAL

Analítica dos conceitos

Entendo por analítica dos conceitos, não a análise dos mesmos ou o método, geralmente seguido nas indagações filosóficas, consistente em decompor os conceitos que se apresentam para dar clareza ao seu conteúdo, mas a decomposição, ainda pouco intentada, da faculdade mesma do entendimento, para examinar a possibilidade dos conceitos "a priori" que buscamos somente no entendimento, como no seu lugar de origem, e considerar, em geral, a aplicação pura desta faculdade. Tal é o objeto da Filosofia transcendental; o restante é o estudo lógico dos conceitos, tal como se usa na Filosofia.

Seguiremos os conceitos puros até as suas raízes ou seus primeiros rudimentos, no entendimento humano, onde existiam precedentemente, à espera da experiência para o seu desenvolvimento e que, livres por esse mesmo entendimento das condições empíricas que lhes são inerentes, cheguem a ser expostos em toda a sua pureza.

CAPÍTULO I

Orientação para a descoberta de todos os conceitos puros do entendimento

Ao exercitar a faculdade de conhecer em determinadas circunstâncias, apresentam-se diferentes conceitos que mostram a existência desta faculdade, e que podem ser expostas em uma lista mais ou menos extensa, segundo seja a sua observação mais detida e profunda. Não se pode assinalar, com segurança, o termo desta indagação, cujo procedimento é, para dizer assim, mecânico.

Existem também conceitos, que se descobrem só ocasionalmente, e que não estão em uma ordem dada nem em uma unidade sistemática. A ordenação destes conceitos só pode fazer-se mediante certas analogias e a importância de seu conteúdo, indo do simples ao composto; tal série nada possui de sistemático ainda que tenha sido realizada metodicamente.

A Filosofia transcendental tem a vantagem, e por seu turno a missão, de investigar estes conceitos, segundo um princípio porque procedem do entendimento puro e sem mescla alguma, como de uma unidade absoluta, e devem, por conseguinte, compor-se entre si sob um conceito ou idéia. Mas tal composição proporciona uma regra, segundo a qual o lugar de cada conceito puro do entendimento, e a integridade de seu conjunto, podem ser determinados “a priori”, pois dependeriam do capricho ou do azar, em caso contrário.

Primeira Seção

Orientação Transcendental Para a Descoberta de Todos os Conceitos do Entendimento

Do uso lógico do entendimento em geral

O entendimento foi definido, antes, de uma maneira puramente negativa: uma faculdade de conhecer não sensível. Pois bem; como não podemos ter nenhuma intuição independente da sensibilidade, não é portanto o entendimento uma faculdade intuitiva. Mas fora da intuição, não há outra maneira de conhecer senão por conceitos. É, por conseguinte, o conhecimento do entendimento, pelo menos o do homem, um conhecimento por conceitos, quer dizer, não intuitivo, mas discursivo.

Todas as intuições enquanto sensíveis apóiam-se nas afeições, mas os conceitos supõem funções. Entendo por função a unidade de ação para ordenar diferentes representações sob uma comum a todas elas. Fundam-se, pois, os conceitos na espontaneidade do pensamento, do mesmo modo que as intuições sensíveis na receptividade das impressões. O entendimento não pode fazer destes conceitos outro uso senão julgar por seu intermédio.

Como nenhuma representação se refere imediatamente ao objeto, a não ser a intuição, nunca um conceito se referirá imediatamente a um objeto senão a qualquer outra representação desse objeto (seja intuição, seja conceito). O juízo é, pois, o conhecimento mediato de um objeto, por conseguinte, a representação de uma representação do objeto. Em todo juízo há um conceito aplicável a muitas coisas e que sob esta pluralidade compreende também uma representação dada, a qual se refere imediatamente ao objeto. Assim, por

exemplo, no juízo: todos os corpos são divisíveis, o conceito de divisibilidade se refere também a outros, entre os quais se faz aqui uma relação especial ao conceito de corpo, referido por seu turno a certos fenômenos que se oferecem à nossa vista. Assim, pois, estes objetos são representados pelo conceito de divisibilidade.

Todos os juízos são função da unidade entre as nossas representações, que, em lugar de uma representação imediata, substitui outra mais elevada que compreende em seu seio a esta e outras muitas e que serve para o conhecimento do objeto reunindo deste modo muitos conhecimentos possíveis em um só. Mas podemos reduzir todas as operações do entendimento a juízos; de modo que o entendimento em geral pode ser representado como a faculdade de julgar. Porque, segundo o que precede, é uma faculdade de pensar.

O pensamento é o conhecimento por conceitos. Mas os conceitos se relacionam como predicados de juízos possíveis com uma representação qualquer de um objeto ainda indeterminado. Assim, o conceito de corpo significa algo, por exemplo, um metal que pode ser conhecido mediante aquele conceito. É, pois, somente, conceito conquanto diante as quais pode referir-se a objetos. É, pois, o predicado de um juízo possível, por exemplo, deste: todo metal é um corpo. As funções do entendimento podem ser achadas se se expõem com certeza as funções de unidade no juízo. A seção que segue mostrará que isto pode ser feito perfeitamente.

Segunda Seção

9

Da função lógica do entendimento no juízo

Se abstraímos todo o conteúdo de um juízo em geral e somente atendemos à pura forma do entendimento, acharemos que a função do pensamento no juízo pode compreender-se sob quatro títulos que contêm, respectivamente, cada um, três momentos. Podem ser facilmente representados no seguinte quadro:

Tábua das Categorias

	1 QUANTIDADE DOS JUÍZOS *Gerais* *Particulares* *Singulares*	
2 QUALIDADE *Afirmativos* *Negativos* *Indefinidos*		3 RELAÇÃO *Categóricos* *Hipotéticos* *Disjuntivos*
	4 MODALIDADE *Problemáticos* *Assertórios* *Apodíticos*	

Como esta divisão parece diferir em alguns pontos, ainda que não essenciais, da técnica usada pelos lógicos, serão úteis as seguintes observações, para evitar uma má interpretação.

1.° Os lógicos dizem, com razão, que no uso que se faz dos juízos nos raciocínios pode-se tratar do mesmo modo os juízos singulares e os gerais. Porque, precisamente, eles não têm extensão, seu predicado não pode ser referido simplesmente a uma parte do que contém o conceito do

sujeito e ser excluído do restante. Ele se aplica, pois, a todo esse conceito sem exceção, como se se tratasse de um conceito geral, a cuja extensão conviria o predicado. Mas se comparamos um julgamento singular com um julgamento geral, a título simplesmente de conhecimento e sob o ponto de vista da quantidade, veremos que o primeiro está para o segundo assim como a unidade está para o infinito, e que, por conseguinte, é em si essencialmente distinto.

Se examinarmos um juízo singular "judicium singulare", não somente quanto ao seu valor intrínseco, como também como conhecimento em geral, segundo a quantidade que tem em comparação com outros conhecimentos, é, indubitavelmente, distinto dos juízos gerais "judicia communia", e merece um lugar particular em uma tábua perfeita dos momentos do pensamento em geral (ainda que seguramente não em uma lógica limitada puramente ao uso dos juízos em si).

2.° De igual modo, em uma lógica transcendental, os juízos indefinidos devem ser distinguidos dos julgamentos afirmativos, ainda que na lógica geral estejam incluídos na mesma posição e não formem subdivisão à parte. Esta última (lógica) faz abstração de toda a matéria do predicado (mesmo quando for negativo) e considera somente se esse atributo pertence ao sujeito ou lhe é oposto.

A primeira, pelo contrário, considera também o juízo quanto à matéria ou conteúdo desta afirmação lógica, feita mediante um atributo puramente negativo, e indaga o que esta afirmação representa para o conhecimento em geral. Se digo da alma: ela não é mortal, livro-me, mediante um juízo negativo, pelo menos de um erro. Pela proposição: a alma não é mortal, afirmei segundo a forma lógica, colocando a alma na ílimitada circunscrição dos seres imortais. Porque constituindo o mortal uma parte de toda a extensão dos seres possíveis, e o imortal a outra parte, por minha proposição não

se disse outra coisa senão que a alma é uma dentre as muitas coisas que permanecem quando se tirou delas tudo quanto é mortal.

Mas a esfera indefinida de tudo o que é possível foi somente limitada enquanto se separou dela tudo quanto é mortal, e colocou-se a alma na parte restante. Porém este espaço permanece sempre indefinido e muitas partes poderiam suprimir-se sem que por este conceito de alma aumentasse num mínimo e pudesse ser determinado afirmativamente. Estes juízos indefinidos, em relação à circunscrição lógica, são realmente limitativos em relação à matéria do conhecimento em geral, e por isto não devem omitir-se na tábua transcendental de todos os momentos do pensamento nos juízos, porque a função exercida aqui pelo entendimento quiçá possa ser importante no campo de seu conhecimento puro “a priori”.

3.° Todas as relações do pensamento são: a) do predicado ao sujeito; b) do princípio à conseqüência; c) do conhecimento dividido e de todos os membros da divisão entre si.

Na primeira espécie de juízo só se consideram os conceitos, na segunda os juízos, na terceira muitos juízos relacionados uns com os outros. Esta proposição hipotética: se há uma justiça perfeita o delinqüente será punido, contém propriamente a relação de duas proposições que são: “há uma justiça perfeita” e “o delinquente será castigado”. Fica aqui sem solução a verdade peculiar de cada uma destas proposições, pensando-se nesse juízo somente na consequência.

Finalmente, o juízo disjuntivo contém uma relação de duas ou mais proposições entre si; não de conseqüência mas de oposição lógica, no sentido de que a esfera de uma exclui a esfera de outra. Contém ainda uma relação de comunidade enquanto juntas ambas as esferas completam a do conhecimento

próprio. Contém pois uma relação das partes da esfera de um conhecimento, posto que a esfera de cada uma dessas partes é a parte complementar da outra relativamente ao conjunto do conhecimento próprio, por exemplo: "O mundo existe ou por uma causa acidental, ou por uma necessidade interna, ou por uma causa externa."

Cada uma destas quatro proposições compreende uma parte da esfera do conhecimento possível da existência do mundo em geral; todas juntas compõem a esfera total. Excluir o conhecimento de uma dessas esferas é colocá-lo em uma das outras; pelo contrário, colocá-lo em uma delas é excluí-lo das restantes. Há, pois, em um juízo disjuntivo uma certa comunidade de conhecimentos que, excluindo-se reciprocamente uns e outros, determinam não obstante no todo o verdadeiro conhecimento, posto que tomando-os em conjunto, constituam o objeto total de um conhecimento particular dado. Creio ser suficiente o que fica dito, para a compreensão do que segue.

4.° A modalidade dos juízos é uma função completamente particular dos mesmos, cujo caráter proeminente é o fato de não entrarem no conteúdo dos juízos (conteúdo esse formado pela quantidade, pela qualidade e pela relação), mas sim referir-se unicamente ao valor da cópula em relação com o pensamento em geral. Juízos problemáticos são aqueles em que se aceita a sua afirmação ou sua negação, somente como possíveis (voluntárias); assertóricos são aqueles que são considerados como reais (verdadeiros); apoditicos, aqueles cuja afirmação ou negação são necessárias. Assim, os dois juízos cuja relação constitui o juízo hipotético, ("antecedens et conseqüens"), e os que por sua reciprocidade formam o disjuntivo (membros da divisão), são ambos somente problemáticos.

No exemplo precedente, o juízo "se há uma justiça perfeita" não está posto assertoricamente, mas somente

pensado como um juízo arbitrário, que pode ser admitido por qualquer um, não havendo senão a conseqüência como assertórica. Donde se segue que tais juízos podem ser manifestamente falsos e, não obstante, tomados problematicamente, servir de condições ao conhecimento da verdade. Assim este juízo: "o mundo é o efeito de um cego azar", não tem, no julgamento disjuntivo, senão uma significação problemática, isto é, qualquer um poderia admiti-lo por um momento; e, portanto (como indicação de uma falsa rota no número de todas aquelas que se pode seguir), serve para achar o verdadeiro caminho.

A proposição problemática é aquela que não exprime senão uma possibilidade lógica (que não é objetiva), quer dizer, uma Livre escolha que se poderia fazer como valível, ou um ato puramente arbitrário em virtude do qual se admitiria no entendimento; a proposição assertórica anuncia uma realidade ou verdade, quase o mesmo que em um raciocínio hipotético no qual o antecedente é problemático na maior, assertórico na menor e mostra que a proposição se acha ligada com o entendimento segundo as leis que a regem.

A proposição apodítica concebe a proposição assertórica como determinada por estas leis mesmas do entendimento e, afirmando, por conseguinte, "a priori", manifesta em certa maneira uma necessidade lógica. Estas três funções de modalidade podem ser designadas "como momentos do pensamento em geral", porque tudo se une aqui gradualmente ao entendimento, de tal sorte, que o que antes se julgava como problemático, toma-se depois assertoricamente como verdadeiro, para concluir, por fim, por uni-lo inseparavelmente com o entendimento, quer dizer, por afirmá-lo como necessário e como apodítico.

Terceira Seção

10

Dos conceitos puros do entendimento ou categorias

A Lógica geral abstrai, como já dissemos, toda a matéria do conhecimento e espera que lhe sejam dadas representações de outra parte, de onde quer que seja, para convertê-las em conceitos mediante a análise. A Lógica transcendental, pelo contrário, tem por objeto uma diversidade de elementos sensíveis "a priori", que lhes oferece a Estética transcendental para servir de matéria aos conceitos puros do entendimento, e sem o qual careceria a Lógica de objeto, sendo por conseguinte completamente vazia.

O espaço e o tempo contêm, certamente, uma diversidade de elementos da intuição pura "a priori"; mas, sem embargo, pertencem à condicionalidade receptiva do nosso espírito, sob a qual unicamente podem receber-se as representações dos objetos e por conseguinte afeta sempre também ao seu conceito. Mas a espontaneidade de nosso pensamento exige para fazer desta diversidade um conhecimento, que primeiramente tenha sido percorrida, recebida e enlaçada de certa maneira. Esta operação denomina-a síntese.

Entendo por síntese, em sua mais alta significação, a operação de reunir as representações umas com as outras e resumir toda a sua diversidade em um só conhecimento. Esta síntese é pura, quando a diversidade não é empírica, mas dada "a priori" (como a do espaço e do tempo). As representações devem ser anteriores a toda análise, e não há conceitos cuja matéria possa ser explicada analiticamente.

Mas a síntese de uma diversidade (seja dada a priori" ou "a posteriori") produz desde logo um conhecimento que

em seu princípio pode ser informe e confuso e que, por isso mesmo, necessite de análise; mas a síntese é, não obstante, a que propriamente junta os elementos para o conhecimento e os reúne de certa maneira para dar-lhes conteúdo; é, pois, o primeiro a que devemos dedicar nossa atenção quando queremos julgar a origem de nossos conhecimentos.

É a síntese em geral, como proximamente veremos, a simples obra da imaginação, quer dizer, uma função cega, ainda que indispensável, da alma, sem a qual não teríamos conhecimento de nada, função de que raras vezes temos consciência. Mas é uma função que pertence ao entendimento, e que é a única que nos procura o conhecimento propriamente dito, o reduzir esta síntese a conceitos.

A síntese pura, representada geralmente, nos dá o conceito intelectual. Mas entendo por síntese pura, a que se funda em um princípio da unidade sintética "a priori". Assim nossa numeração (o que se nota melhor ainda nos números elevados) é uma síntese segundo conceitos, porque tem lugar segundo um princípio comum de unidade (p. ex.: o decimal). Sob esse conceito é necessária a unidade na síntese da diversidade. Podem submeter-se, mediante a análise, diferentes representações a um só conceito, assunto de que se ocupa a Lógica geral. A Lógica transcendental, pelo contrário, ensina a submissão aos conceitos, não das representações, mas da síntese pura das representações.

O que primeiramente nos deve ser dada "a priori", para facilidade do conhecimento de todos os objetos, é a diversidade de elementos da intuição pura; a síntese desta diversidade pela imaginação é o segundo, ainda que, todavia, não dê conhecimento nenhum. Os conceitos que dão unidade a esta síntese pura, e que consistem unicamente na representação desta unidade sintética necessária, são a terceira condição para o conhecimento de um objeto qualquer e assentam no endendimento.

A mesma função que dá unidade às diferentes representações, em um só juízo, é a que dá também unidade à simples síntese de diferentes representações em uma só intuição, que, em sentido geral, denomina-se conceito puro do entendimento. Exercendo precisamente o entendimento às mesmas operações, em virtude das quais dá aos conceitos a forma lógica de um juízo, mediante a unidade analítica, introduz também uma matéria transcendental em suas representações mediante a unidade sintética dos elementos diversos na intuição em geral. Por esta razão, se chamam conceitos puros intelectuais que se referem "a priori", aos objetos, o que não pode fazer a Lógica geral. De modo que há tantos conceitos puros de entendimento, que se referem "a priori" aos objetos da intuição em geral como funções lógicas segundo a precedente tabela em todos os juízos possíveis. Porque o entendimento se acha completamente esgotado e toda a sua faculdade perfeitamente reconhecida e medida nessas funções. Denominaremos a esses conceitos categoriais, seguindo a Aristóteles, pois igual é o nosso fim, embora haja muita diferença na execução.

Tábua das Categorias

	1 DE QUANTIDADE *Unidade* *Pluralidade* Totalidade	
2 DE QUALIDADE *Realidade* *Negação* *Limitação*		3 DE RELAÇÃO *Substância e acidente* *Causalidade e dependência* *(Causa e efeito)* *Comunidade* *(Reciprocidade entre agente e paciente)*
	4 DE MODALIDADE *Possibilidade – Impossibilidade* *Existência – Não-*	

	existência Necessidade – Contingência	

Esta é, pois, a classificação de todos os conceitos originalmente puros da síntese, que o entendimento contém em si "a priori" e pelos quais é um entendimento puro somente: só por eles pode compreender algo na diversidade da intuição, quer dizer, pode pensar o objeto. Esta divisão é sistematicamente deduzida de um princípio comum, a saber: da faculdade de julgar, que é o mesmo que a faculdade de pensar. Não é, pois, esta divisão uma rapsódia procedente de uma indagação fortuita e sem ordem dos conceitos puros de cuja perfeição não se pode estar certo, por haver sido formada por indução, sem pensar que obrando deste modo não se sabe nunca por que estes conceitos, e não outros, são inerentes ao entendimento puro.

O propósito de Aristóteles, ao buscar estes conceitos fundamentais, era digno de um homem tão elevado. Mas como ele não tinha um princípio, recolhia-os conforme se apresentavam e reuniu primeiramente dez, a que chamou categorias (predicamentos). Depois acreditou encontrar toda-via outros cinco e os aditou aos precedentes com o nome de pós-predicamentos. Mas sua tábua continuou sendo imperfeita.

Ademais, entre as suas categorias há alguns modos da sensibilidade pura (quando, "ubi, situs", o mesmo que "prius, simil") e também um modo empírico ("motus") que não pertence de modo algum a esta tábua *genealógica* do entendimento. Contava também entre os conceitos primeiros os derivados ("actio, passio"), faltando por outro lado alguns dos conceitos primeiros.

É preciso notar quanto aos conceitos primitivos que as categorias, como conceitos verdadeiramente fundamentais do entendimento puro, possuem também os seus derivados não menos puros e que não podem de modo algum omitir-se em

um sistema completo de Filosofia transcendental mas limito-me a mencioná-los neste ensaio puramente crítico.

Seja-me permitido chamar a esses conceitos puros do entendimento, mas derivados, os predicáveis do entendimento puro (por oposição aos predicamentos). Uma vez de posse dos conceitos primitivos e originais é fácil obter os derivados e subalternos, e fica então a árvore genealógica do entendimento puro completamente traçada. Não me proponho aqui tratar da totalidade de um sistema mas unicamente de seus princípios, reservo-me este complemento para outro trabalho.

Mas isto pode facilmente conseguir-se tomando manuais ontológicos e aditando, por exemplo: à categoria de causalidade, os predicados de força, de ação, de paixão; à de comunidade, os predicáveis de presença, de oposição; à de modalidade, os predicáveis de nascimento, morte, de mudança, e assim sucessivamente. Ao combinar as categorias entre si ou com os modos da pura sensibilidade, resultam grande número de conceitos derivados "a priori". Ainda que sua enumeração fosse uma obra útil e agradável, podemos escusar-nos desse trabalho.

Omito intencionalmente a definição destas categorias neste tratado, ainda que bem o pudesse fazer. Analisarei estes conceitos mais adiante tão fundamentalmente como exige a metodologia que me ocupa. Em um sistema da razão pura, seriam exigíveis essas definições com o pleno direito; mas aqui não fariam mais que fazer perder a atenção para o ponto capital da indagação, porque produziriam dúvidas e objeções que sem faltar ao nosso objeto essencial podemos relegar para outro trabalho.

Resulta claramente do pouco que temos dito que é possível e fácil formar um vocabulário completo dos conceitos puros contendo todas as explicações necessárias. Disposta a fôrma, só resta enchê-la: e uma Tópica sistemática

como a atual indica facilmente o lugar que propriamente pertence a cada conceito e faz ao mesmo tempo notar os que ainda estão vazios.

* * *

11

Podem fazer-se sobre esta tábua das categorias considerações mui curiosas, suscetíveis de proporcionar-nos talvez conseqüências mui importantes para a forma científica de todos os conhecimentos racionais. Com efeito, é fácil compreender que esta tábua serve extraordinariamente para a parte teórica da Filosofia e é indispensável para o plano completo de uma ciência, enquanto tal ciência se baseie em princípios "a priori" e para dividi-la matematicamente segundo princípios determinados.

Basta para convencer-se disto pensar que esta tábua contém completamente todos os conceitos elementares do entendimento e também a forma do sistema dos mesmos na inteligência humana, e que, por conseguinte, nos indica todos os momentos de uma ciência especulativa projetada assim como também sua ordenação, como já provei em outra parte. Eis aqui algumas dessas observações.

Primeira observação: Esta tábua de categorias, que compreende quatro classes de conceitos, divide-se primeiramente em duas partes, das quais a primeira se refere aos objetos da intuição (pura ou empírica) e a segunda à existência destes objetos (seja em relação entre si ou com o entendimento).

Denominaria à primeira classe destes conceitos categorias matemáticas e, à segunda, categorias dinâmicas. Só a segunda classe possui correlativos, enquanto que a primeira carece dos mesmos. Esta diferença deve, sem embargo, ter uma razão na natureza do entendimento.

Segunda observação: Em cada classe é o mesmo número das categorias, a saber, três: o que não pode menos atrair a atenção, pois que toda outra divisão por conceitos "a priori" deve ser uma dicotomia. Ainda pode aditar-se a isto, que a terceira categoria resulta sempre da união da primeira com a segunda de sua classe.

Assim, a totalidade é a pluralidade considerada como unidade; a limitação, a realidade em união com a negação; a comunidade, a causalidade de uma substância determinada por outra que ela por seu turno determina, e, finalmente, a necessidade, a existência dada pela mesma possibilidade. Mas não se pense por isto que a terceira categoria é um conceito simplesmente derivado do entendimento puro e que não seja um conceito primitivo do mesmo. Porque a união da primeira e da segunda categorias para produzir a terceira exige um ato especial do entendimento que é distinto dos que têm lugar na primeira e na segunda.

Assim, o conceito de um número (que pertence à categoria de totalidade) não é sempre possível ali donde se encontrem os conceitos de pluralidade e de unidade (por exemplo, na representação do infinito); nem porque eu una o conceito de causa e de substância se entende imediatamente a influência, quer dizer, como uma substância pode ser causa de algo em outra substância. Claramente se vê que para isto é necessário um ato especial do entendimento; e assim sucede com todas as restantes.

Terceira observação: Tão-só em uma categoria de comunidade, compreendida no título III, não é tão evidente como nas demais sua conformidade com a forma do juízo disjuntivo que lhe corresponde na tábua das funções lógicas.

Para certificar-se desta conformidade, é preciso notar que em todos os juízos disjuntivos sua esfera (o conjunto de tudo o que é compreendido em um destes juízos) é representada como um todo dividido em partes (os conceitos

subordinados); mas como nenhuma destas partes se acha contida nas outras, devem ser concebidas como coordenadas e não como subordinadas, de tal modo que se determinem entre si, não sucessiva e parcialmente como em uma série, mas mutuamente como em um agregado, de modo que, afirmado que seja um membro da divisão, exclua aos restantes, e assim respectivamente.

Concebendo-se, pois, semelhante enlace em um todo de coisas, uma dessas coisas não está, com efeito, subordinada à outra como causa de sua existência, mas ambas estão coordenadas ao mesmo tempo e reciprocamente como causas uma da outra com referência a sua determinação (p. ex.: em um corpo cujas partes se atraem e repelem mutuamente). Tal enlace é diferente do que se acha na simples relação de causa e efeito (de. fundamento e conseqüência) no qual a conseqüência não determina por sua vez reciprocamente o princípio, e por essa razão não forma um todo com ele (como o Criador com o Mundo).

O processo do entendimento quando se representa a esfera de um conceito dividido, é o mesmo que segue quando pensa uma coisa como divisível: e do mesmo modo que no primeiro caso os membros da divisão se excluem uns aos outros, ainda que estejam, todavia, reunidos em uma esfera, se representam as partes de uma coisa divisível, como tendo cada uma (como substância) uma existência independente das outras, e reunidas, não obstante, em um todo.

* * *

12

Encontra-se também na Filosofia transcendental dos antigos um capitulo que contém conceitos puros do entendimento, que, embora não fossem incluídos entre as categorias, eram tidos como devendo ter o valor de conceitos

“a priori” de objetos. Mas se isso fosse assim, seria aumentado o número das categorias, o que não pode ser. Esses conceitos são expressos por esta proposição tão célebre entre os escolásticos: “quod libet ens est unum, verum, bonum”.

Embora no uso este princípio tenha levado a singulares conseqüências (quer dizer, a proposições evidentemente tautológicas), se bem que em nossos dias somente por conveniência se faz menção do mesmo na Metafísica; todavia um pensamento que resistiu por tão longo tempo, por vazio que pareça, merece sempre uma pesquisa de sua origem, e justifica a suposição que tenha o seu próprio fundamento em alguma regra do entendimento que, como sucede com freqüência, teria sido somente mal interpretada. Esses pretendidos predicados transcendentais das coisas não são nada mais que exigências lógicas e critérios de todo conhecimento das coisas em geral, à qual dão por fundamento as categorias da quantidade, quer dizer, da unidade, da pluralidade e da totalidade.

Estas categorias, que devem ser consideradas com um valor material como condições para a possibilidade das coisas, eram usadas exclusivamente pelos antigos em sentido formal como exigências lógicas de todo conhecimento e por sua vez convertidos estes critérios do pensamento, de uma maneira inconseqüente, em propriedades das coisas mesmas.

Em todo conhecimento de um objeto existe propriamente a unidade do conceito que pode chamar-se unidade qualitativa Considerando somente sob ela o conjunto dos elementos diversos do conhecimento, como, por exemplo, a unidade do tema em um drama, em um discurso ou em uma fábula. Em segundo lugar, há que considerar a verdade em relação às conseqüencias. Quantas mais conseqüencias resultarem de um conceito dado, tantos mais caracteres há de sua realidade objetiva. Isto poderia chamar-se a pluralidade

qualitativa dos signos que pertencem a um conceito comum (sem que sejam pensados como quantidades).

Finalmente, em terceiro lugar, é preciso ter em conta a perfeição, que consiste em que a pluralidade por sua vez se refira à unidade do conceito e que concorde completa e unicamente com este, o que se pode chamar integridade qualitativa (totalidade). Donde resulta que estes três critérios lógicos da possibilidade dos conhecimentos em geral transformam aqui por meio da qualidade de um conhecimento tomada como princípio, às três categorias do quantum, deve tomar-se como constantemente homogênea e somente com o fim de enlaçar na consciência elementos heterogêneos de conhecimento.

O critério da possibilidade de um conceito (não do objeto mesmo) é a definição, da qual a unidade do conceito, a verdade de tudo aquilo que pode ser derivado imediatamente dele, e finalmente a integridade do mesmo resulta, são indispensáveis para a formação do conceito total. Assim, também, o critério de uma hipótese consiste na inteligibilidade do princípio de explicação admitido ou em sua unidade (sem hipótese mediadora); na verdade das conseqüencias derivadas, concordâncias destas com a experiência, e finalmente na integridade do princípio de explicação com respeito a essas conseqüencias que deixam no mesmo estado o que se tomou como hipótese, e para o que se pensou sinteticamente “a priori” o procuram de novo analiticamente, “a posteriori”, conformando-se ademais com eles.

Os conceitos de unidade, verdade e perfeição, não completam de modo algum a lista transcendental das categorias como se fosse defeituosa, mas a relação desses conceitos a objetos, sendo posta de lado, o uso que faz dela o espírito entra nas regras lógicas gerais do acordo do conhecimento consigo mesmo.

CAPÍTULO II
Dedução dos Conceitos Puros do Entendimento

Primeira Seção

13

Dos princípios de uma dedução transcendental em geral

Quando os jurisconsultos falam de direito e de usurpações, distinguem no caso a questão do direito "quid juris", da questão de fato "quid facti"; e, como exigem uma prova de cada uma delas, denominam dedução à primeira, que é aquela que deve demonstrar o direito ou a legitimidade da pretensão (dedução).

Servimo-nos de um grande número de conceitos empíricos sem achar oposição alguma; e nos cremos autorizados também sem dedução para atribuir-lhes um sentido imaginado, porque sempre temos à mão a experiência como para demonstrar a sua realidade objetiva.

Por outro lado existem conceitos usurpados como os de destino, etc., que circulam com uma aquiescência quase geral, contra os quais ocorre às vezes perguntar: "quid juris?", não sendo então pequeno o obstáculo que oferece ao deduzi-los, visto como não se pode alegar nenhum princípio claro de direito, seja da experiência, seja da razão, que justifique o seu uso.

Mas entre os numerosos conceitos que formam o complicadíssimo tecido do conhecimento humano, alguns há destinados a um uso puro "a priori" (completamente independentes de toda experiência) e cujo direito necessita sempre uma dedução porque os quadros tomados da

experiência não bastam para estabelecer a legitimidade de um tal uso, sendo, não obstante, preciso saber como esses conceitos podem referir-se a objetos que não procedem de experiência alguma.

Denomino dedução transcendental à explicação do modo como se referem a objetos-conceitos “a priori”, e a distingo da dedução empírica que indica a maneira como um conceito foi adquirido por meio da experiência e de sua reflexão, e que, portanto, não concerne à sua legitimidade, mas ao fato mesmo de que resulta a aquisição deste conceito. Temos já duas espécies bem distintas de conceitos, mas que têm de comum o referir-se completamente “a priori” a objetos, a saber: os conceitos de espaço e de tempo, como formas da sensibilidade, e as categorias como conceitos do entendimento.

Querer buscar neles uma dedução empírica, fora vão intento, porque o distintivo que os caracteriza se refere aos seus objetos sem haver tomado da experiência qualquer elemento para a sua representação. Se pois uma dedução desses conceitos é necessária cumpre que ela sempre seja transcendental. Entretanto, desses conceitos, como de todo conhecimento, pode-se procurar experiência, na falta do princípio da sua possibilidade, as causas ocasionais de sua produção; com efeito, as impressões dos sentidos nos oferecem primeiro motivo para desenvolver toda nossa faculdade de conhecer e para constituir as experiências.

Contém, pois, a experiência dois elementos bem distintos, a saber: uma matéria para o conhecimento, que oferecem os sentidos, e certa forma ordenadora desta matéria, procedente da fonte interna da intuição e do pensamento puro, que, unicamente motivada pela primeira, produz os conceitos. É sumamente útil indagar os primeiros esforços da nossa faculdade de conhecer para elevar-nos das percepções particulares a conceitos gerais.

O célebre Locke foi quem primeiro devassou esse caminho. Mas é impossível conseguir por esse meio uma dedução de conceitos puros “a priori”, pois não está de modo algum dentro desse caminho, porque relativamente ao seu uso futuro, que deve ser totalmente independente da experiência, necessitam mostrar um outro ato de nascimento que o faz derivar da experiência. Essa tentativa de derivação fisiológica, que não é, propriamente falando, uma dedução, porque diz respeito a uma questão de fato, eu a denominei explicação da posse de um conhecimento puro. É claro, portanto, que só pode haver desses conceitos senão por uma dedução transcendental, e de nenhum modo uma dedução empírica, e que esta não é, relativamente aos conceitos puros “a priori”, senão uma vã tentativa, de que se pode ocupar aquele que não compreendeu a natureza própria desta espécie de conhecimento.

Mas, ainda que não haja mais do que uma maneira possível de dedução do conhecimento puro “a priori”, a saber: a que se segue por via transcendental, disto não resulta que ela seja absolutamente necessária. Anteriormente seguimos os conceitos de espaço e tempo até as suas fontes, mediante uma dedução transcendental, e determinamos e explicamos “a priori” seu valor objetivo; não obstante, a Geometria segue os seus passos seguros por conhecimentos puramente “a priori", sem necessidade de pedir um certificado à Filosofia para a pura e legítima origem de seu conceito fundamental de espaço.

Entretanto, nesta ciência o uso do conceito alcança somente ao mundo exterior sensível de que espaço é a forma pura de sua intuição. Tem, por conseguinte, todo conhecimento geométrico, uma existência imediata, porque ela se funda sobre uma intuição “a priori” e que os objetos são dados a priori” (quanto à forma) na intuição pelo conhecimento mesmo.

Os conceitos puros do entendimento, pelo contrário, fazem nascer em nós uma indispensável necessidade de procurar não somente sua dedução transcendental, mas também aquela do espaço. Com efeito, como os predicados que se atribuem aqui aos objetos não são aqueles da intuição e da sensibilidade, mas se relacionam a objetos em geral, independentemente de todas as condições da sensibilidade; e como eles não são fundados sobre a experiência, não podem mostrar na intuição "a priori" nenhum objeto sobre o qual se funde a sua síntese anteriormente a toda experiência.

Daqui resulta que não somente fazem suspeitar com respeito ao seu valor objetivo e aos limites de sua aplicação, como também convertem em duvidoso o conceito de espaço pela inclinação que tem em usá-lo além das condições da intuição sensível. É, portanto, necessária a presente dedução transcendental do dito conceito, O leitor deve estar convencido da indispensável necessidade de semelhante dedução transcendental antes de dar um só passo no campo da razão pura; porque, de outro modo, procederia cegamente e, depois de haver vagado de um ponto para outro, voltaria à ignorância de onde partira. Mas é também preciso que antes dê conta das suas naturais dificuldades, para que se não queixe depois da obscuridade em que o assunto mesmo está envolvido, e para que não desfaleça muito cedo ante os obstáculos a transpor, porque se trata de renunciar completamente a toda pretensão com respeito à razão pura, em seu campo mais atraente, a saber: além dos limites de toda experiência possível, encaminhando esta indagação crítica à sua completa perfeição.

Não nos foi difícil fazer compreender como os conceitos do espaço e do tempo, ainda que conhecimentos "a priori", devem, necessariamente, referir-se a objetos, e como possibilitam um conhecimento sintético dos mesmos, independentemente de toda experiência. Efetivamente, como

somente mediante essas formas puras da sensibilidade pode oferecer-se-nos um objeto (quer dizer, ser objeto da intuição empírica), resulta que o espaço e o tempo são intuições puras que contêm "a priori" as condições de possibilidade dos objetos como fenômenos, e tem a síntese nas mesmas um valor objetivo.

Não representam, pelo contrário, as categorias do entendimento, as condições sob as quais os objetos se dão na intuição, e, por conseguinte, podem aparecer como tais objetos sem que necessariamente tenham que relacionar-se com as funções do entendimento e sem que este contenha as condições "a priori" dos mesmos. Daqui resulta uma dificuldade, que não achamos no campo da sensibilidade, a de saber como as condições subjetivas do pensar devem ter um valor objetivo, quer dizer, dar as condições de possibilidade de todo conhecimento de objetos, porque, indubitavelmente, podem oferecer-se fenômenos na intuição sem as funções do entendimento.

Tomo por exemplo o conceito de causa, que significa uma maneira especial de síntese, na qual se une algo A, segundo uma regra, a B, que lhe é totalmente diferente. Não se vê claramente "a priori" porque os fenômenos devam conter antes algo semelhante (porque as experiências não o provariam, posto que o valor objetivo deste conceito deve poder-sé demonstrar "a priori"), se o referido conceito de causa é completamente vazio, e em parte alguma pode achar-se objeto entre os fenômenos. É evidente que os objetos da intuição sensível devem conformar-se com as condições formais da sensibilidade, existentes "a priori" em nosso espírito, pois que de outra maneira não seriam objetos para nós outros; mas é dificil conceber porque esses objetos devem além disso estar de acordo com as condições que o entendimento necessita para a compreensão sintética do pensar.

Bem pudera ser que os fenômenos fossem de tal natureza que o entendimento não os achasse de modo algum conforme com as condições de sua unidade, e que tudo estivesse em tal confusão que, por exemplo, na sucessão dos fenômenos não existisse nada capaz de fornecer uma regra de síntese, correspondente ao conceito de causa e efeito, e que fosse portanto dito conceito completamente vão, nulo e sem significação.

Não ofereceriam, por isto, os fenômenos meros objetos para a intuição, porque não necessito de maneira alguma das funções de pensar.

Pretendendo evitar o trabalho destas investigações dizendo-se que a experiência apresenta sem cessar exemplos desta espécie de regularidade nos fenômenos, que nos fornecem suficientemente a ocasião de tirar delas o conceito de causa e confirma ao mesmo tempo o valor objetivo do mesmo conceito, olvida-se que o conceito de causa não pode produzir-se de modo algum desta maneira e que, ou deve achar-se fundado completamente “a priori" no entendimento, ou abandonar-se totalmente como uma pura quimera. Porque o tal conceito exige necessariamente que A seja de tal espécie, que o B siga mediante uma regra absolutamente geral.

Os fenômenos apresentam casos de que se pode tirar uma regra segundo a qual acontece algo comumente, mas jamais se deduzirá daqui que a conseqüência seja necessária. Na síntese de causa e efeito há também uma dignidade que é impossível exprimir empiricamente, a saber: que o efeito não se adita simplesmente à causa, mas, por esta mesma, se vê posto e produzido.

A estrita universalidade da regra não é tampouco uma propriedade das regras empíricas, porque não pode receber na indução mais do que uma generalidade comparativa, quer dizer, uma extensa aplicação. O uso dos conceitos puros do

entendimento variaria totalmente se tão-só se quisesse empregá-los como produtos empíricos.

* * *

14

Passagem à dedução transcendental das categorias

Somente há dois casos em que a representação sintética e seus objetos podem coincidir, relacionar-se necessariamente, e, por assim dizer, encontrar-se. Ou o objeto torna possível a representação, ou a representação torna possível o objeto. No primeiro caso, a relação é somente empírica e a representação é impossível "a priori"; tal é o caso dos fenômenos relativamente àqueles dos seus elementos pertencentes à sensação. No segundo caso, como a representação não dá por si mesma a existência ao seu objeto (porque não se fala aqui da causalidade que pode ter mediante a vontade, ela determina, no entretanto, o objeto "a priori", neste sentido de que ela só pode permitir conhecer qualquer coisa como objeto.

Ora, há duas condições para a possibilidade do conhecimento dos objetos: primeira, intuição, pela qual o objeto é dado como fenômeno; a seguir o conceito, pelo qual se pensa um objeto que corresponde a essa intuição. Mas é claro, segundo o que se disse, que a primeira condição, aquela sob a qual não podemos perceber por intuição os objetos, serve em realidade "a priori" no espírito de fundamento aos objetos, quanto à sua forma. Com esta condição formal da sensibilidade, concordam, pois, necessariamente, todos os fenômenos, posto que só possam oferecer mediante ela, quer dizer, perceber-se e dar-se empiricamente.

Agora se trata de saber se os conceitos "a priori" precedem também como condições para perceber ou pensar

algo como objeto, do que se deduzirá que todo conhecimento empírico de objetos está de acordo necessariamente com esses conceitos, porque sem a suposição destes nada é possível como objeto da experiência. Ora, toda experiência contém além da intuição dos sentidos, pela qualquer coisa é dada, um conceito de um objeto dado na intuição ou nos aparecendo. Há pois conceitos de objetos em geral que servem, como condições "a priori", de fundamento a todo conhecimento experimental.

Conseguintemente, o valor objetivo das categorias - como conceitos "a priori", apóia-se em que só elas tornam possível a experiência (quanto o foram do pensamento). Referem-se, pois, necessariamente, "a priori", aos objetos da experiência, posto que somente mediante elas em geral é que se pode pensar algo empírico.

Tem, pois, a dedução transcendental de todos os conceitos "a priori" um princípio com o qual deve dirigir-se toda investigação, a saber: que esses conceitos devem reconhecer-se como condições "a priori" da possibilidade da experiência (seja da intuição, ou do pensamento, que se ache nela). Os conceitos que fornecem o fundamento objetivo da possibilidade da experiência são por isso mesmo necessários.

O desenvolvimento da experiência onde eles se acham não é a sua dedução (mas sim seu conhecimento) pois de outro modo só seriam acidentais. Sem esta primitiva relação com uma experiência possível na qual se apresentam todos os objetos de conhecimento, não poderia compreender-se a relação desses conceitos com um objeto qualquer.

Por não haver feito esta observação, o célebre Locke encontrou na experiência conceitos puros do entendimento, que fez derivar da própria experiência, e foi, portanto, tão inconseqüente, que procurou conhecimentos que ultrapassam os limites da experiência.

David Hume reconhece que, para poder conseguir este

último, era preciso que esses conceitos tivessem uma origem "a priori". Mas não pôde explicar como é possível que a inteligência conceba como necessariamente ligados no objeto conceitos que o não são em si, no entendimento, e não lhe ocorreu no espírito que talvez o entendimento fosse, por estes conceitos mesmos, o autor da experiência que lhe fornece os seus objetos, acontece que os deduziu, premido pela necessidade, da experiência (quer dizer, dessa necessidade subjetiva que resulta de qualquer associação freqüentemente repetida na experiência, e que se acaba por ter erradamente como objetiva, em uma palavra, do hábito).

Mas a seguir se revelou conseqüente, considerando ser impossível sair dos limites da experiência com conceitos dessa natureza ou com os princípios a que dão lugar. Infelizmente esta origem empírica, a que Locke e Hume recorreram, está refutada pelo fato de não poder conciliar-se com a realidade dos conhecimentos científicos "a priori", que possuímos, como p. ex.: os das matemáticas puras e da Física geral.

O primeiro destes dois homens ilustres abriu todas as portas ao exagero, porque a razão, quando uma vez ela pensa ter de seu lado o direito, não se inibe mais por vagos conselhos de moderação; o segundo mergulhou completamente no ceticismo quando creu ter demonstrado que aquilo que se toma pela razão não é mais que uma ilusão geral de nossa faculdade de conhecer. Chegamos, assim, ao ponto de ver se podemos ensaiar a condução da razão humana por entre esses dois escolhos e intentar se podemos demonstrar seus determinados limites, conservando, todavia, aberto todo o campo de sua legítima atividade. Antes desejo recordar somente a definição das categorias.

As categorias são conceitos de um objeto em geral, por meio dos quais a intuição desse objeto é considerada como determinada relativamente a uma das funções lógicas do

julgamento. Assim, função de julgamento categórico é aquela de relação do sujeito com o predicado, como quando digo: todas as coisas são divisíveis. Mas, do ponto de vista do uso puramente lógico do entendimento, não se determina a qual dos dois conceitos quer-se atribuir a função de sujeito, e ao qual a de predicado.

Com efeito, pode-se dizer também: algo divisível é um corpo. Pelo contrário, quando faço entrar na categoria de substância o conceito de um corpo, determina-se por isso que a intuição empírica desse corpo na experiência não pode jamais ser considerada como sujeito e nunca como predicado, e assim o mesmo para as restantes categorias.

Segunda Seção

Dedução Transcendental dos Conceitos Puros Intelectuais

A possibilidade de uma síntese em geral

A diversidade das representações pode dar-se em uma intuição que é puramente sensível, quer dizer, que não é mais do que uma receptividade e a forma desta não pode ser fornecida pelos sentidos, e, consequentemente tampouco pode encerrar-se na forma pura da intuição sensível, porque é um ato espontâneo da faculdade representativa Como se deve chamar esta faculdade de entendimento, para distingui-la da sensibilidade resulta sempre que é um ato intelectual toda ligação, consciente ou inconsciente, quer abranja intuições ou conceitos diversos, quer sejam ou não sensíveis essas intuições.

Designaremos este ato sob o nome comum de síntese para fazer notar com isto que não podemos representarnos nada ligado a um objeto sem tê-lo ligado antes no entendimento, e que, de todas as representações, a ligação é a única que não nos pode ser fornecida por objetos, mas somente pelo sujeito mesmo, porque ela é um ato da sua espontaneidade. É fácil notar aqui que este ato deve ser originariamente um e aplicar-se igualmente a toda ligação, e que a decomposição, a análise, que parece ser o seu contrário, a supõe sempre; porque onde o entendimento nada ligou, ele não saberá desligar, Porque é só por seu intermédio que pôde dar-se como ligado aquilo que foi dado como tal à faculdade representativa.

Mas o conceito de ligação comporta, além daquele da diversidade e da síntese dessa diversidade, aquele da unidade dessa diversidade. A ligação é a representação da unidade sintética da diversidade. A representação dessa unidade não

pode, pois, resultar dessa ligação; porquanto ao unir-se à representação da diversidade, torna possível o conceito de ligação. Esta unidade que precede "a priori" a todos os conceitos de ligação, não é de modo algum a categoria de unidade (§ 10); Porque todas as categorias se fundam sobre funções lógicas dos nossos julgamento, e nesses julgamentos já está pensada uma ligação, conseguintemente, uma unidade de conceitos dados.

A categoria pressupõe, portanto, a ligação. Cumpre procurar essa unidade (como qualitativa, mais alta ainda), isto é, naquilo que contém o princípio mesmo da unidade de diferentes conceitos no bojo dos julgamentos, e, por conseguinte, da possibilidade do entendimento, mesmo sob o ponto de vista de seu uso lógico.

16

Da unidade primitivamente sintética da apercepção

O *eu penso* deve acompanhar todas as minhas representações; pois se fosse de outro modo haveria em mim algo representado que não podia pensar-se e que equivaleria a dizer: que a representação é impossível ou que pelo menos é para mim igual a nada. A representação que pode dar-se antes de todo pensamento chama-se intuição. Toda diversidade da intuição tem, pois, relação necessária com o *eu penso* no mesmo sujeito em quem se encontra esta diversidade. Mas esta representação é um ato da espontaneidade, quer dizer, que não se pode considerá-la como pertencente à sensibilidade.

Denomino-a apercepção pura para diferenciá-la da empírica, ou ainda também apercepção primitiva por ser a consciência de si mesmo, que produzindo a representação *eu penso*, que deve acompanhar todas as demais representações, e que em toda consciência é sempre una e a mesma, não outra

maior que por seu turno possa acompanhar a este.

Denomino também à unidade desta representação, unidade transcendental da consciência, para indicar a possibilidade do conhecimento “a priori” que dali resulta. Porque as diversas representações, dadas em certa intuição, não seriam todas juntas a minha representação, se todas também não pertencessem a uma mesma consciência; quer dizer, que como representações minhas (ainda que não tenha consciência delas como minhas) devem conformar-se necessariamente com a condição, mediante a qual só podem coexistir em uma consciência geral, pois de outro modo não poderiam pertencer-me. Desta primitiva ligação resultam muitas consequências.

Esta identidade permanente da apercepção de uma diversidade na intuição contém uma síntese de representações, e só é possível mediante a consciência desta síntese; a consciência empírica que acompanha diferentes representações está por si mesma disseminada e não tem relações com a identidade do sujeito. Esta relação não se verifica só porque cada representação é acompanhada da consciência; é preciso para aquilo que eu una uma à outra e que eu tenha consciência dessa síntese.

Não é portanto senão sob a condição de poder ligar em uma consciência uma diversidade de representações dadas que me é possível representar-me a identidade da consciência nessas representações mesmas, quer dizer, que a unidade analítica da apercepção não é possível senão na suposição de qualquer unidade sintética.(5)

Este pensamento de que “estas representações dadas na intuição me pertencem todas”, é o mesmo que se dissesse: eu as reúno em uma consciência única, ou pelo menos posso reuni-las; e ainda que esse pensamento não seja ainda a consciência das sínteses das representações, pressupõe, não obstante, a sua possibilidade, quer dizer, que somente porque

posso compreender a diversidade das representações em uma consciência única, denomino a todas minhas; pois se assim não fosse, seria meu eu tão diverso e extravagante como as representações cuja consciência tenho.

É, pois, o princípio da identidade da apercepção mesma a unidade sintética da diversidade das intuições dadas "a priori". Dita apercepção precede "a priori" a todos os meus pensamentos determinados. A ligação existe, pois, nos objetos e não pode tampouco derivar-se destes por percepção alguma, e receber-se depois no entendimento; mas ela é unicamente uma operação do entendimento, que não é ele mesmo outra coisa que a faculdade de formar ligações "a priori", e de conduzir a diversidade das representações dadas à unidade da apercepção. Esse é o princípio mais elevado de todo o conhecimento humano.

Este princípio da unidade necessária da apercepção é idêntico, e, por conseguinte, uma proposição analítica; mas, não obstante, demonstra a necessidade de uma síntese da diversidade dada em uma intuição, sem a qual a identidade permanente da consciência não pode perceber.

Porque, pelo eu, como representação simples, não se dá diversidade alguma; o diverso só pode dar-se na intuição, que é diferente dessa representação, não pode pensar-se senão ligado com a consciência una. Um entendimento no qual toda diversidade se desse ao mesmo tempo pela própria consciência, seria intuitivo; o nosso pode somente pensar e dele buscar a intuição nos sentidos. Eu tenho pois consciência de um eu idêntico, relativamente à diversidade das representações que me são dadas na intuição, porque as denomino todas, minhas representações, e elas não constituem senão uma só.

Ora, isso equivale a dizer: eu tenho consciência de uma síntese necessária "a priori" dessas representações, a que denomino unidade sintética primitiva da apercepção, sob a

qual estão todas as representações que se me dão, mas à qual devem também reunir-se por meio de uma síntese.

17

O princípio da unidade sintética da apercepção é o princípio supremo de todo uso do entendimento

O princípio supremo da possibilidade de toda intuição com relação à sensibilidade era segundo a Estética transcendental, o de que toda diversidade da intuição está submetida às condições formais de espaço e tempo. O princípio supremo desta mesma possibilidade relativamente ao entendimento é o de que toda a diversidade da intuição se acha submetida às condições da unidade originariamente sintética da apercepção.(6)

Obedecendo ao primeiro destes princípios estão todas as diversas representações das intuições enquanto nos são dadas, e enquanto podem ser ligadas em uma só consciência. Sem isto nada se pode pensar nem conhecer porque as representações dadas, se não têm por comum a todos o ato da apercepção *eu penso*, não poderão reunir-se em uma mesma consciência. O entendimento, para falar geralmente, é a faculdade de conhecimentos. Estes conhecimentos consistem na determinada relação de representações dadas com um objeto. Um objeto é aquele em cujo conceito se reúne a diversidade de uma intuição dada. Ora, toda reunião de representações exige a unidade da consciência na síntese dessas representações.

A unidade da consciência é pois aquilo que só constitui a relação das representações a um objeto, quer dizer, seu valor objetivo; esta é a que forma conhecimentos dessas representações, e nela descansa, e portanto é a possibilidade mesma do entendimento.

É, pois, o princípio da unidade sintética originária da

apercepção o primeiro conhecimento puro do entendimento, no qual se funda toda a aplicação ulterior deste, sendo a um tempo independente de todas as condições da intuição sensível. Assim, a simples forma das intuições exteriores, o espaço, não chega a ser um conhecimento; só da diversidade da intuição "a priori" para um conhecimento possível.

Mas para conhecer qualquer coisa no espaço, por exemplo, uma linha, é preciso que eu a trace, e, portanto, efetue sinteticamente uma ligação determinada da diversidade, de tal modo, que a unidade desta ação seja ao mesmo tempo a unidade da consciência (no conceito de uma linha) e que por isso conheça um objeto (um espaço determinado).

A unidade sintética da consciência é, pois, uma condição objetiva de todo conhecimento de um objeto, como também sob ela deve estar toda intuição para que possa ser esta fora de mim um objeto; porque, de outro modo, sem esta síntese, o diverso não se reuniria em uma mesma consciência.

Esta última proposição é, como se disse, analítica, ainda que faça da unidade sintética a condição de todo pensamento; com efeito, expressa que todas as minhas representações, dada uma intuição qualquer, devem sujeitar-se à condição pela qual somente posso atribuí-las a um eu idêntico e, daqui, uni-las sinteticamente em uma só apercepção e compreendê-las na expressão geral *eu penso*.

Mas este princípio não o é, todavia, para todo entendimento possível em geral, senão exclusivamente para aquele por cuja apercepção pura não se deu ainda nada de diverso na representação: eu sou. Um entendimento cuja consciência lhe desse ao mesmo tempo a diversidade da intuição, cuja representação fizera existir os objetos destas representações, não necessitaria um ato particular da síntese da diversidade para obter a unidade da consciência como o que exige o entendimento humano, o qual pensa simplesmente,

mas carece de poder intuitivo. Porém para o entendimento humano é indispensável o primeiro princípio, de tal sorte que não pode formar-se a mesma idéia de outro entendimento que se funde em intuição sensível; mas que é, não obstante, de outra espécie que o que tem seu princípio no tempo e no espaço.

18

Natureza da unidade objetiva da própria consciência

A unidade transcendental da apercepção é aquela por meio da qual o diverso dado em uma intuição se reúne em um conceito do objeto. Por isto se chama objetiva e deve distinguir-se da unidade subjetiva da consciência, que é uma determinação do sentido interno, mediante a qual o diverso da intuição se dá empiricamente para reunir-se deste modo. Que eu possa ser consciente, empiricamente desses elementos diversos como simultâneos ou como sucessivos, depende de circunstâncias ou condições empíricas.

A unidade empírica da consciência, pela associação das representações, reporta-se a um fenômeno e é contingente. Pelo contrário, a forma pura da intuição no tempo, como intuição em geral contendo diversos elementos dados, é unicamente pela relação necessária da diversidade da intuição a um só *eu penso*; e, por conseguinte, pela síntese pura do entendimento que serve de fundamento "a priori" à síntese empírica.

Essa unidade só tem valor objetivo e a unidade empírica da apercepção, que não examinamos aqui, não é mais do que uma derivação feita da primeira sob condições dadas em conceito e só têm um valor subjetivo. Usam uns a representação de certa palavra com uma coisa, outros com outra, e a unidade da consciência no que é empírico, e em relação ao que é dado, não possui um valor universal e

necessário.

19

A forma lógica de todos os juízos consiste na unidade objetiva da apercepção dos conceitos que neles se contêm

Jamais me satisfez a definição que os lógicos dão do juízo em geral como a representação de uma relação entre dois conceitos. Sem discutir aqui com eles o imperfeito daquela definição, somente aplicável em todo caso aos juízos categóricos e não aos hipotéticos e disjuntivos (não contendo estes últimos relação entre conceitos, mas sim entre os juízos mesmos), farei notar somente (sem atender às conseqüências inconvenientes que este erro causou à lógica) (7) que sua definição não determina em que consiste essa relação.

Procurando determinar mais exatamente a relação dos conhecimentos dados em cada julgamento, e distinguindo essa relação, própria do entendimento, daquele que se faz segundo a lei da imaginação reprodutora (que só tem valor subjetivo), acho que um julgamento não é mais do que uma maneira de conduzir conhecimentos dados à unidade objetiva da apercepção. A função que preenche nesses julgamentos a cúpula é de distinguir a unidade objetiva das representações dadas de sua unidade subjetiva.

Com efeito, ela designa a relação dessas representações com a apercepção originária e sua unidade necessária, ainda que o julgamento em si mesmo seja empírico e, por conseguinte, contingente, como este exemplo: os corpos são pesados.

Não quero dizer com isso que essas representações se relacionam necessariamente umas com as outras na intuição empírica, mas que se relacionam mutuamente na síntese da intuição, por meio da unidade necessária da apercepção, quer dizer, segundo os princípios da determinação objetiva de

todas as representações, pela qual podem resultar conhecimentos e princípios que todos se derivam da unidade transcendental da apercepção.

Assim é, como desta relação pode nascer um juízo, quer dizer, uma relação que tem um valor objetivo, e que se distingue suficientemente da relação dessas mesmas representações, cujo valor é puramente subjetivo, p. ex.: conforme as leis da associação. Segundo estas últimas, só poderia dizer: quando eu tenho um corpo, sinto a impressão de seu peso; mas não poderia dizer: o corpo é pesado; o que aqui equivaleria a exprimir que essas duas representações estão ligadas com o objeto, ou o que é o mesmo, que são independentes do estado dos sujeitos e não estão simplesmente associadas na apercepção (por mais freqüentemente que se repita).

20

Todas as intuições sensíveis são submetidas às categorias como as únicas condições sob as quais o que existe nelas de diverso pode reunir-se à consciência una

A diversidade dada numa intuição sensível está sujeita necessariamente à unidade primitiva da apercepção, pois só por esta é possível a unidade da intuição (§ 17). Mas o ato do entendimento pelo qual a diversidade das representações dadas (sejam intuições ou conceitos) se submete a uma apercepção em geral, é a função lógica dos juízos (§ 19).

Conseguintemente, toda diversidade, enquanto se verifica em uma só intuição empírica, é determinada com relação a uma das funções lógicas do juízo, por meio da qual se leva esta diversidade à consciência una. Mas as categorias são essas mesmas funções do juízo, enquanto a diversidade de uma intuição dada é determinada por relação a essas funções.

A diversidade de uma intuição dada se acha, pois,

sujeita, também, às categorias necessariamente.

21

Observação

Uma diversidade contida em uma intuição que denomino minha, representa-se pela síntese do entendimento como pertinente à unidade necessária da consciência própria, e isto acontece por meio da categoria. (8)

Esta demonstra, pois, que a consciência empírica da diversidade dada em uma intuição se acha sujeita a uma consciência pura “a priori”, do mesmo modo que uma intuição sensível pura, que igualmente tem lugar “a priori”. Na proposição precedente se começou uma dedução dos conceitos puros do entendimento; e como as categorias não se produzem senão no entendimento, independentemente da sensibilidade, devo fazer abstração da maneira segundo a qual se deu o diverso em uma intuição empírica, para considerar só a unidade que o entendimento, por meio das categorias, põe na intuição.

Ulteriormente (§ 20) se demonstrará a maneira segundo a qual se dá intuição empírica na sensibilidade, posto que a unidade desta intuição é a que a categoria prescreve, segundo o precedente § 20, para a diversidade de uma intuição dada em geral, e, portanto, o fim da dedução não está completamente atingido até que o valor “a priori” destas categorias se defina em relação com todos os objetos de nosso sentido. Mas há uma coisa de que não poderia abstrair na demonstração precedente: é que os elementos diversos da intuição devem ser dados anteriormente à síntese do entendimento e independentemente desta síntese, embora o porquê fique aqui indeterminado.

Efetivamente, se em conseqüência supusesse em mim um entendimento que fosse ele mesmo intuitivo (uma espécie

de entendimento divino, que não se representaria por objetos dados, mas em que a representação desse ou produzisse os próprios objetos), relativamente a um conhecimento desse gênero, as categorias não teriam mais sentido. Elas não são mais do que regras para um entendimento cujo poder consiste no pensamento, quer dizer no ato de reduzir à unidade da apercepção a síntese da diversidade dada.

Não conhece, conseguintemente, nada por si mesmo este entendimento, somente unindo e ordenando a matéria do conhecimento, a intuição que lhe deve ser dada pelo objeto. Pretender demonstrar porque nosso entendimento não alcança a unidade da apercepção, senão mediante as categorias, segundo seu número preciso, é tão difícil como explicar por que temos estas funções do juízo e não outras, ou por que o espaço e o tempo são as únicas formas de todas as nossas possíveis intuições.

22

A categoria não tem outro escopo que o conhecimento das coisas na sua aplicação aos objetivos da experiência

Pensar e conhecer um objeto não é o mesmo. Ao conhecimento pertencem duas partes: primeiramente, o conceito pelo qual em geral se pensa um objeto (a categoria); e, depois, a intuição pela qual ele é dado; porque não pudesse dar-se ao conceito uma intuição correspondente, o conceito seria um pensamento quanto à forma, mas sem objeto algum, e nenhum conhecimento seria possível mediante ele, pois não teria nem haveria coisa alguma, que eu saiba, a que pudesse aplicar-se meu pensamento.

23

É de suma importância a proposição precedente, porque determina os limites do uso dos conceitos puros do

entendimento em relação com os objetos, do mesmo modo que a Estética transcendental determinou os limites do uso da forma pura de nossa intuição sensível. O espaço e o tempo, como condições de possibilidade para que os objetos nos sejam dados, só têm valor quando postos em relação com os objetos dos sentidos, é unicamente para a experiência. Além desses limites não representam absolutamente nada; porque só estão nos sentidos, e fora deles não têm realidade alguma.

Os conceitos puros do entendimento estão livres desta limitação e se estendem aos objetos da intuição em geral, seja ou não semelhante à nossa contanto que seja sensível e não intelectual. Porém essa extensão dos conceitos além da nossa intuição sensível não nos serve para nada. Em tal caso são conceitos vãos de objetos, ineficazes até para julgar se tais são possíveis ou impossíveis. Limitam-se, pois, a ser simples formas do pensamento sem realidade objetiva, embora não tenhamos intuição alguma a que possa aplicar-se a unidade sintética da apercepção, que unicamente contém os conceitos, e que é desta maneira que eles podem determinar um objeto. Nossa intuição sensível e empírica é pois só capaz de dar-lhes um sentido e um valor.

Se, pois, se supõe como dado o objeto de uma intuição sensível, pode representar-se, sem dúvida alguma, por todos os predicados que existem já na suposição de que não existe nele nada daquilo que pertence à intuição sensível; por conseguinte, que não tem extensão o que não está no espaço, que a duração do mesmo não tem tempo, que não há nele mudança alguma (conseqüência das determinações no tempo) e assim sucessivamente. Mas não constitui, propriamente, um conhecimento dizer o que não é a intuição de um objeto, omitindo o que contém.

É que, neste caso, eu não me representei a possibilidade de um objeto para meu conceito puro do entendimento, por não ter podido dar-lhe a intuição que lhe correspondia, pois

me limitei a dizer que a nossa não lhe convém. Mas o principal aqui é que as categorias não possam aplicar-se a semelhantes coisas, quer dizer, ao conceito de substância, que só existe como sujeito, nunca se concebe como simples predicado. A razão disso é óbvia, porque ignoro se posso chamar uma coisa que corresponda a esta determinação de pensar, enquanto a intuição empírica não me ofereça ocasião para sua aplicação. Ainda nos ocuparemos deste assunto.

24

Aplicação das categorias aos objetos dos sentidos em geral

Os conceitos puros intelectuais se relacionam simplesmente mediante o entendimento com os objetos da intuição em geral, sem distinguir se esta é nossa ou alheia, contanto que seja sensível, e precisamente por isso são simples formas do pensamento, mediante as quais não conhecemos ainda nenhum outro objeto determinado. A síntese ou ligação da diversidade nestes conceitos se relaciona unicamente com a unidade da apercepção e é, deste modo, o princípio da possibilidade do conhecimento "a priori", enquanto ele repousa sobre o entendimento, e, por conseguinte, não é somente transcendental mas também puramente intelectual.

Mas como há em nós "a priori" uma certa forma da intuição sensível que assenta sobre a receptividade de nossa capacidade representativa (da sensibilidade), o entendimento pode então, como uma espontaneidade, determinar o sentido interno, de acordo com a unidade sintética da apercepção pela diversidade das representações dadas, e conceber "a priori" a unidade sintética da apercepção do que há de diverso na intuição sensível, como condição à qual necessariamente devem sujeitar-se todos os objetos de nossa (humana) intuição.

Deste modo, pois, as categorias, como simples formas

do pensamento, recebem uma realidade objetiva, quer dizer, uma aplicação aos objetos que nos podem ser dadas na intuição, mas só como fenômenos; porque unicamente com relação a eles, podemos ter intuição “a priori”.

Esta síntese da diversidade da intuição sensível que é possível e necessária “a priori”, pode chamar-se figurada (“synthesis speciosa”), para distingui-la daquela outra que se conceberia pela relação da diversidade de uma intuição em geral com as simples categorias e que se denomina síntese intelectual (“synthesis intellectualis”); ambas são transcendentais porque procedem “a priori” e fundam a possibilidade de outros conhecimentos “a priori”.

Entretanto, quando a síntese figurada se refere unicamente à unidade sintética primitiva da apercepção, quer dizer, a esta unidade transcendental que se concebe nas categorias, deve chamar-se, para sua distinção da síntese puramente intelectual, síntese transcendental da imaginação. A imaginação é a faculdade de representar na intuição um objeto embora não esteja presente. Mas como toda intuição nossa é sensível, a imaginação pertence à sensibilidade em virtude desta condição subjetiva que só lhe permite dar a um conceito do entendimento uma intuição correspondente. Porém enquanto a sua síntese é uma função da espontaneidade, a qual é determinante e não somente, como os sentidos, determinável, e que, por conseguinte, ela pode determinar “a priori” a forma do sentido conforme a unidade da apercepção, a imaginação é sob esse titulo um poder de determinar “a priori” a sensibilidade; e a síntese a que ela submete as suas intuições, de acordo com as categorias, é a síntese transcendental da imaginação.

É esta síntese um efeito do entendimento sobre a sensibilidade e a primeira aplicação do mesmo (aplicação que é a um tempo o princípio de todas as outras) a objetos de uma intuição possível para nos.

Como síntese figurada, ela se distingue da síntese intelectual, que é operada só pelo entendimento, sem o concurso da imaginação. Dou à imaginação, enquanto ela é espontânea, o nome da imaginação produtora, cuja síntese é submetida simplesmente a leis empíricas, quer dizer, às leis da associação, e que, por conseguinte, não concorre em nada para a explicação da possibilidade do conhecimento "a priori". Por tal razão não pertence à Filosofia transcendental, mas à Psicologia.

Este é o lugar de explicar o paradoxo que toda gente deve ter notado na exposição da forma do sentido interno.(9)

Este paradoxo consiste em dizer que o sentido interno não nos apresenta, à nossa consciência, não como somos em nós mesmos, mas como nos aparecemos, porque nos percebemos conforme temos sido interiormente afetados, o que parece ser contraditório, porque devíamos considerar-nos como passivos para nós mesmos. Daí o fato de, nos sistemas de Psicologia, identificar-se o sentido interno e a faculdade da apercepção (que distinguimos cuidadosamente).

O que determina o sentido interno é o entendimento e sua faculdade originária de enlaçar os elementos diversos da intuição, quer dizer, de compô-los sob uma apercepção (como o lugar mesmo no qual assenta a sua possibilidade). Mas, como o entendimento humano é uma faculdade de intuição (a sensibilidade não poderia, não obstante, apropriar-se dela para reunir a diversidade da sua própria intuição), sua síntese, considerada em si mesma, é só a unidade do ato do qual tem consciência como tal, até sem o auxílio da sensibilidade, mas pelo qual pode determinar interiormente a sensibilidade em relação à diversidade que possa oferecer-lhe na forma de sua intuição.

Exerce, pois, o entendimento no sujeito passivo (ao qual é uma faculdade) sob o nome de síntese transcendental da imaginação, um ato em virtude do qual dizemos que o

sentido interno foi afetado. São tão diferentes a apercepção e a sua unidade sintética com o sentido interior, que a primeira como fonte de todo enlace se refere, sob o nome de categorias, à diversidade das intuições em geral, antes que a toda intuição sensível dos objetos; enquanto que, pelo contrário, os sentidos internos só contêm a simples forma da intuição e não têm ligação alguma da diversidade que há nela e que, por conseguinte, não contém nenhuma intuição determinada.

Esta só é possível mediante a consciência da determinação deste sentido pelo ato transcendental da imaginação (a influência sintética do entendimento sobre o sentido interno) que chamei síntese figurada. Isto é o que sempre observamos em nós mesmos. Não podemos conceber uma linha sem traçá-la no pensamento, nenhum círculo sem descrevê-lo, nem representar-nos as três dimensões do espaço sem tirar de um ponto três linhas perpendiculares entre si.

Tampouco poderíamos representar-nos o tempo sem tirar uma linha reta (que deve ser a representação exterior figurada do tempo) e atender o ato da síntese do diverso pelo qual determinamos sucessivamente ao sentido interno e mediante esta a sucessão desta determinação que nele tem lugar.

O que produz desde logo o conceito de sucessão é o movimento como ato do sujeito (não como determinação de um objeto) e, por conseguinte, a síntese da diversidade no espaço, quando fazemos abstração deste para não atender senão ao ato pelo qual determinamos ao sentido interno segundo sua forma.

Não encontra, pois, o entendimento, semelhante ligação do diverso no sentido interno, senão que ao ser afetado por este o produz. De que maneira o eu penso pode distinguir-se do eu que se percebe (podendo ainda representar-me intuições de outra espécie, ao menos como possíveis) sem deixar de ser com este um só e mesmo sujeito? Como posso dizer que eu,

como inteligência e sujeito pensante, me conheço enquanto objeto pensado, oferecendo-me à intuição como os demais fenômenos, quer dizer, não tal como sou ante o entendimento, mas tal como me apareço?

Tal questão oferece a mesma dificuldade que a de averiguar como posso eu ser para mim mesmo um objeto e também um objeto de intuição e de percepções internas. É fácil provar que isto deve ser realmente assim, se se reconhece que o espaço é uma forma pura dos fenômenos dos sentidos externos, e que o tempo, que não é um objeto da intuição externa, só é representável sob a forma de uma linha que traçamos, sem cujo esquema não podemos conhecer a unidade de sua medida. De igual modo temos que tomar sempre para a determinação de um período ou para a de todas as percepções internas o que nos oferecem de mutável as coisas exteriores; por conseguinte, as determinações do sentido interno devem ordenar-se precisamente enquanto fenômenos no tempo, da mesma maneira que ordenamos no espaço as determinações dos sentidos externos.

Se se reconhece, pois, que estes últimos não dão conhecimento de objetos só enquanto somos afetados exteriormente, é preciso também admitir com respeito ao sentido interno que só nos percebemos interiormente mediante esse sentido, conforme formos afetados por nós outros mesmos, quer dizer, que pelo que concerne à intuição interna, não conhecemos nosso próprio sujeito mais do que como fenômeno, não como coisa em si.(10)

* * *

25

Ao contrário, tenho consciência de mim mesmo na síntese transcendental da diversidade das representações em geral, por conseqüência da unidade sintética primitiva da

percepção, não como me apareço, nem tampouco como sou em mim mesmo, mas só tenho consciência do que eu sou. Esta representação é um pensamento, não uma intuição. Mas como para o conhecimento de nós mesmos se exige, além do ato de pensar que compõe a diversidade de toda intuição possível na unidade da apercepção, uma espécie determinada de intuição que dá esta diversidade, minha própria existência não é em verdade um fenômeno (muito menos ainda uma simples aparência).

Pois bem: a determinação de minha existência (11) só pode ter lugar segundo a forma do sentido interior, e segundo a maneira particular em que o diverso que eu enlaço está dado na intuição interna e, por conseguinte, não me conheço como sou, mas simplesmente como ante mim apareço.

26

Dedução transcendental do uso experimental geralmente possível dos conceitos puros do entendimento

Na dedução metafísica temos provado a origem das categorias "a priori" em geral, por sua perfeita conformidade com as funções lógicas gerais do pensar; na dedução transcendental, fizemos ver a possibilidade dessas categorias como conhecimentos "a priori" de objetos de uma intuição em geral (§§ 20 e 21). Devemos agora explicar a possibilidade de conhecer "a priori", mediante essas categorias, objetos que não podem oferecer-se mais que a nossos sentidos e conhecê-los, não em verdade na forma de sua intuição, mas nas leis de sua ligação, e como por conseqüência se podem prescrever leis à natureza e em certo modo torná-las possíveis, porque sem esta explicação não se compreende como o que pode oferecer-nos a nossos sentidos, deve submeter-se a leis que brotam "a priori" só do entendimento. Notarei em primeiro lugar que entendo por

síntese da apreensão a composição da diversidade em uma intuição empírica, pela qual a percepção, quer dizer, a consciência empírica desta intuição (como fenômeno) é possível.

Temos nas representações de espaço e tempo formas "a priori" da intuição externa e interna. Com elas deve sempre concordar a síntese da apreensão da diversidade do fenômeno, porque só pode efetuar-se de acordo com estas formas. Mas o espaço e o tempo não representados simplesmente como formas da intuição sensível, mas como intuições (que contêm uma diversidade); por conseguinte, com a determinação da unidade desta diversidade neles "a priori" (V. neste livro *Estêtica Transcendental*).(12)

Com (não *em*) essas intuições estão já dadas "a priori" como condição da síntese de toda apreensão, a unidade mesma da síntese da diversidade que se encontra em nós outros ou fora de nós, e por conseguinte também uma união (*Veirbindung*), com a qual deve conformar tudo o que há de ser representado determinadamente no espaço e no tempo. Esta unidade sintética não pode ser outra que a da união em uma consciência primitiva da diversidade de uma intuição dada em geral; mas aplicada, segundo as categorias, só à nossa intuição sensível. Por conseqüência, toda síntese, pela qual a percepção mesma é possível, está sujeita às categorias, e como a experiência é um conhecimento por percepções entrelaçadas, as categorias são as condições da possibilidade da experiência, e valem por conseguinte "a priori" para todos os objetos empíricos. Quando faço, pois, por exemplo, a intuição empírica de uma casa, uma percepção da apercepção das diversas partes da mesma, a unidade necessária do espaço e da intuição sensível exterior em geral me serve de fundamento, e desenho, por assim dizer, a forma dessa casa de acordo com a unidade sintética das diversas partes do espaço. Mas esta mesma unidade sintética, se faço abstração

da forma do espaço, tem seu lugar no entendimento e é a categoria da síntese do homogêneo de quantidade, com a qual deve, por conseguinte, conformar a síntese da apreensão, isto é, a percepção.(13)

Quando (formulando outro exemplo) observo a congelação da água, conheço dois estados (liquido e sólido) que estão como tais, respectivamente, em uma relação temporal. Mas no tempo que eu, como intuição interna, coloco por fundamento ao fenômeno, me represento necessariamente a unidade sintética da diversidade, e sem a qual esta relação não poderá ser dada determinadamente em uma intuição (com respeito à sucessão).

Esta unidade sintética (como condição "a priori" sob a qual reúno o diverso de uma intuição em geral, e faço abstração da forma constante de minha intuição interna, do tempo) é a categoria de causa mediante a qual determino, aplicando-a à sensibilidade, tudo o que sucede conforme sua relação em geral como o tempo.

Portanto, a apreensão em tal acontecimento, por conseguinte, o acontecimento mesmo, acham-se relativamente à possível percepção, sujeitos ao conceito da relação de causa e efeito. É o mesmo nos outros casos. As categorias são conceitos que prescrevem "a priori" leis aos fenômenos, por conseguinte à natureza, considerada como conjunto de todos os fenômenos ("natura materialiter spectata"). Agora se trata de saber como não sendo essas categorias derivadas da natureza e não se regulando como se fossem seu modelo (porque de outro modo seriam simplesmente empíricas), pode compreender-se que a natureza seja quem rege por elas, quer dizer: como podem determinar "a priori" a união da diversidade da natureza sem tomá-la da própria natureza?

Eis aqui a solução deste enigma.

Existe semelhança entre a conformidade das leis dos

fenômenos na natureza com o entendimento e com sua forma "a priori" (quer dizer, com sua faculdade de unir a diversidade em geral) e a que os fenômenos mesmos têm com a forma "a priori" da intuição sensível. Assim como as leis existem relativamente no individuo (de quem dependem os fenômenos), enquanto têm entendimento, os fenômenos não são coisas em si, existem só no mesmo sujeito, enquanto possui sentidos.

As coisas em si estariam também necessariamente sujeitas às leis ainda que não houvesse um entendimento que as conhecera. Mas os fenômenos são unicamente representações de coisas que são desconhecidas no que em si podem ser. Como simples representações, não estão sujeitas a nenhuma outra lei de união que a prescrita pela faculdade de unir.

A imaginação é a faculdade que enlaça os elementos diversos da intuição sensível, que depende do entendimento pela unidade de sua síntese intelectual, e da sensibilidade pela diversidade da apreensão. Mas como toda percepção possível depende da síntese da apreensão, e esta síntese empírica da síntese transcendental, e por conseguinte, das categorias, todas as percepçôes são possíveis. E também tudo o que pode chegar à consciência empírica, quer dizer, todos os fenômenos da natureza se acham, quanto a sua união, sujeitos às categorias das quais depende a natureza (simplesmente considerada como natureza em geral) como da razão primitiva de sua legitimidade necessária (como "natura formaliter spectata").

Mas a faculdade do entendimento puro não pode prescrever "a priori" outras leis aos fenômenos por simples categorias que servem de fundamento a uma natureza em geral, como legitimidade dos fenômenos em tempo e espaço. Referindo-se empiricamente a fenômenos determinados, não podem as leis particulares proceder somente das categorias do

entendimento, não obstante todas se acharem submetidas a estas.

É, pois, necessário que a experiência intervenha para conhecer estas últimas leis; mas só as primeiras nos dão "a priori" ensinamentos da experiência em geral e do que pode ser conhecido como objeto da mesma.

27

Resultado desta dedução dos conceitos do entendimento

Não podemos pensar um objeto sem as categorias, não podemos conhecer um objeto pensado sem as intuições correspondentes a esses conceitos. Mas todas as nossas intuições são sensíveis, e o conhecimento, enquanto o objeto está dado, é empírico.

Mas o conhecimento empírico é experiência. Por conseguinte, não é possível nenhum conhecimento "a priori" a não ser o de um objeto de uma experiência possível.(14)

Limitado simplesmente aos objetos empíricos, este conhecimento não procede todo ele da experiência, pois tanto as intuições puras como os conceitos puros do entendimento são elementos do conhecimento que se encontram em nós outros "a priori". Para conceber a conformidade necessária da experiência com os conceitos de seus objetos: ou é a experiência que possibilita os conceitos, ou são os conceitos que possibilitam a experiência

A primeira explicação não pode convir às categorias (nem mesmo à intuição sensível pura), porque as categorias são conceitos "a priori", e que por conseguinte elas são independentes da experiência (atribuir-lhes uma origem empírica seria admitir uma espécie de "generatio aequivoca").

Resta pois a segunda explicação (que é como sistema da epigênese da razão pura), a saber que as categorias contêm do lado do entendimento, os princípios da possibilidade de

toda experiência em geral. Elas, porém, tornam possível a experiência. E quais princípios da possibilidade da experiência fornecem elas em sua aplicação aos fenômenos?

É o que mostrará o capítulo seguinte, sobre o uso transcendental do julgamento.

Uma hipótese fácil de refutar é a que se forma aceitando uma via intermediária entre as duas que assinalamos, e dizendo que as categorias não são nem primeiros princípios “a priori” de nosso conhecimento, espontaneamente concebidos, nem tampouco produzidas pela experiência a que e que o autor de nosso ser regulou de tal sorte, que seu uso concorda exatamente com as leis da Natureza, segundo as quais se forma a experiência (que seria como uma espécie de sistema de pré-formação da razão pura).

Além de, em tal hipótese, não se ver termo à suposição de disposições predeterminadas para os juízos ulteriores, existe contra esse novo meio imaginado um argumento decisivo, e é que em semelhante caso as categorias careceriam da necessidade, que é essencialmente inerente aos seus conceitos.

Porque o conceito de causa, por exemplo, que manifesta a necessidade de consequência, sob uma condição suposta, seria falso, se somente se fundasse em uma necessidade subjetiva, arbitrária, inata em nós outros, de unir certas representações empíricas segundo uma regra de relação.

Eu não poderia dizer: o efeito está unido com a causa no objeto (quer dizer, necessariamente) mas: eu sou de tal natureza que não posso conceber esta representação mais do que ligada com outra; isto precisamente é o que quer o cético, porque então todo nosso saber pelo pretendido valor objetivo de nossos juízos não seria mais do que pura experiência e não faltaria tampouco quem negasse esta necessidade subjetiva (que deve ser sentida).

Pelo menos não se poderia discutir com ninguém uma coisa que dependia unicamente da organização de seu sujeito.

Resumo Desta Dedução

É a exposição dos conceitos puros do entendimento (e com eles de todo conhecimento teórico "a priori") como princípios da possibilidade da experiência; mas tendo a esta como a determinação dos fenômenos em tempo e espaço em geral e tirando-a enfim do princípio da unidade sintética primitiva da apercepção, como da forma do entendimento em relação com o espaço e tempo, como formas primitivas da sensibilidade. (15)

LIVRO SEGUNDO
ANALÍTICA DOS PRINCÍPIOS

O plano pelo qual está construída a Lógica geral corresponde, exatamente, à divisão das faculdades superiores do conhecimento, a saber: entendimento, juízo e razão. Trata, pois, essa ciência, em sua analítica, de conceitos, juízos e raciocínios, segundo as funções e ordem dessas faculdades do espírito, que se compreende em geral sob a ampla denominação de Entendimento.

Como a Lógica puramente formal de que falamos aqui faz abstração de todo conteúdo do conhecimento (da questão de saber se ele é puro ou empírico), e não se ocupa senão da forma do pensamento em geral (do conhecimento discursivo), ela pode encerrar, também, em sua parte analítica um cânon para a Razão, pois se pode aperceber "a priori", decompondo os atos da Razão em seus momentos, sem que haja necessidade de fixar-se na natureza especial do conhecimento que aí é empregado.

Já a Lógica transcendental sendo restringida a um conteúdo determinado, quer dizer, unicamente ao conhecimento puro "a priori", não poderia acompanhar a primeira em sua divisão. Vê-se, efetivamente, que o uso transcendental da razão não tem valor objetivo, e, por conseguinte, não pertence à *Lógica da verdade*, quer dizer à analítica, mas que, como *Lógica da aparência*, exige, sob o nome de Dialética transcendental, um lugar especial no edifício escolástico.

O entendimento e o juízo acham na lógica transcendental o cânon de seu emprego objetivamente válido, isto é, de seu uso verdadeiro, sendo por isso que pertencem à parte analítica desta ciência.

Quando a razão, porém, intenta decidir "a priori" algo referente a certos objetos, e estender o conhecimento além dos limites da experiência possível, ela então é dialética, e suas asserções ilusórias não concordam com um cânon como o que deve conter a analítica.

A analítica dos princípios será, pois, um cânon para o julgamento; ela lhe ensina a aplicar aos fenômenos, aos conceitos do entendimento, que contêm a condição das regras "a priori" do entendimento; eu me servirei da doutrina do julgamento, que designa mais exatamente este trabalho.

Introdução

Do juízo transcendental em geral

Definindo-se o entendimento em geral como a faculdade das regras, o juízo será a faculdade de subsumar sob regras, quer dizer, de determinar se uma coisa entra ou não sob uma regra dada ("casus datae legis"). A Lógica geral não contém preceitos para o juízo nem pode contê-los, porque, como faz abstração de todo conteúdo do conhecimento, só lhe incumbe expor separadamente e por via de análise simples forma do conhecimento em conceitos, juízos e raciocínios, com o que estabelece as regras formais de todo uso do entendimento.

E se quisesse mostrar, de um modo geral, como se subsumam estas regras, quer dizer, decidir se algo entra ou não, achar-se-ia que ela, por seu turno, só poderia atingi-la por meio de uma regra. Mas como esta regra, na qualidade de regra, exigiria uma nova instrução por parte do juízo, adverte-se que o entendimento pode instruir-se e formar-se por regras, enquanto que o juízo é um dom particular que se exerce mas que não pode apreender-se.

Desse modo o julgamento é o caráter distintivo daquilo que se denomina bom senso, cuja falta nenhuma escola pode suprir. A um entendimento limitado pode-se procurar um número de regras e inculcar-lhe certos conhecimentos, mas é mister que o individuo por si mesmo tenha a faculdade de servir-se exatamente; e na ausência desse dom da natureza, não há regra que seja capaz de premuni-lo contra o abuso que faça.(16)

Um médico, um juiz, ou um publicista podem ter em sua mente magníficas regras patológicas, jurídicas ou políticas, ao ponto de parecerem ter uma ciência profunda, e,

no entretanto, falharem com a maior facilidade na aplicação dessas regras; ou porque lhes falte o julgamento natural, sem faltar-lhes por isso o entendimento, e que, se eles vêem bem o geral "in-abstracto", são incapazes de decidir se um caso está aí contido "in concreto", seja porque não estão exercitados nesta espécie de julgamentos por exemplos e negócios reais.

A grande utilidade dos exemplos, a única que se quer, é exercer o juízo, porque no tocante a exatidão e à precisão dos conhecimentos do entendimento eles são, sobretudo, funestos; é raro, com efeito, que preencham de um modo adequado a condição da regra (como "casus in terminis"); além disso, debilitam geralmente essa tensão necessária ao entendimento para aperceber as regras em toda a sua generalidade e independentemente das circunstâncias particulares da experiência, até o ponto que se acaba por tomar o costume de empregá-los antes como fórmulas do que como princípios.

Vêm a ser os exemplos para o juízo como a muleta para o inválido, de que não pode prescindir aquele que não tenha essa faculdade natural. Mas com a Lógica transcendental não sucede que não possa dar preceitos ao juízo como a Lógica geral; pelo contrário, parece que sua própria função é corrigir e assegurar o juízo mediante regras determinadas no uso do entendimento puro. E, realmente, se for dar extensão ao entendimento no campo do conhecimento puro "a priori" parece que não só é inútil volver à Filosofia, mas perigoso, porque apesar de tantas tentativas feitas se avançou pouquíssimo no terreno ou quase nada; já a Filosofia terá o seu valor quando a tomamos, não como doutrina, mas como crítica, que sirva para prevenir os passos falsos do juízo ("Lapsus judicil"), no uso do pouco número de conceitos puros intelectuais que possuímos.

Neste caso, ainda que sua utilidade seja negativa, a Filosofia se apresenta com toda sua penetração e habilidade de exame. A Filosofia transcendental tem a particularidade

de, ao mesmo tempo que a regra (ou melhor dito, a condição geral das regras) que está dada no conceito puro do entendimento, poder também indicar "a priori" o caso em que a regra deve aplicar-se.

A superioridade que tem por isto sobre todas as demais ciências instrutivas (exceto as matemáticas) estriba em tratar de conceitos que devem referir-se "a priori" aos seus objetos, e cujo valor objetivo, conseguintemente, não pode demonstrar-se "a posteriori". Mas ao mesmo tempo necessita ela expor por meio de signos gerais e suficientes as condições sob as quais possam dar-se objetos em harmonia com esses conceitos; os quais, de outro modo, não teriam conteúdo algum, e seriam, por conseguinte, puras formas lógicas e não conceitos puros do entendimento.

Esta doutrina transcendental do juízo conterá, pois, dois capítulos: o primeiro tratará da condição sensível com a qual é unicamente possível empregar os conceitos puros do entendimento, quer dizer, do esquematismo do entendimento puro; e o segundo, dos juízos sintéticos que saem "a priori" sob estas condições dos conceitos puros do entendimento e servem de fundamento a todos os demais conhecimentos "a priori", quer dizer, de princípios do entendimento puro.

CAPÍTULO 1
Do esquematismo dos conceitos puros do entendimento

Em toda subsunção de um objeto só num conceito, a representação do primeiro deve ser homogênea àquela do segundo, quer dizer, que o conceito deve encerrar aquilo que é contido no objeto que motivou a subsunção. Em verdade é isso o que se entende quando se diz que um objeto está contido em um conceito.

Assim, por exemplo, o conceito empírico de um prato tem qualquer coisa semelhante com o conceito puramente geométrico de um círculo, posto que a forma redonda que no primeiro se pensa, se concebe no segundo. Mas os conceitos puros do entendimento comparados com as intuições empíricas (ou sensíveis em geral) são por completo heterogêneas, dessemelhantes, e não se encontram jamais em intuição alguma.

Como, pois, é possível a subsumação dessas intuições sob esses conceitos, e, por conseguinte, a aplicação das categorias aos fenômenos, posto que ninguém pode dizer de tal categoria, por exemplo:~a causalidade se percebe pelos sentidos e que está contida no fenômeno?

E esta pergunta, é tão natural e tão importante, que faz com que uma doutrina transcendental do julgamento seja necessária para explicar como os conceitos puros do entendimento podem aplicar-se aos fenômenos em geral. Em todas as outras ciências, onde os conceitos pelos quais o objeto é pensado de um modo geral não são essencialmente distintos dos que representam este objeto "in concreto", tal como é dado, não é necessário dar qualquer explicação para a aplicação do conceito ao objeto.

É, pois, evidente que deve existir um terceiro termo que seja semelhante por uma parte à categoria e por outra ao fenômeno, e que torne possível a aplicação da categoria ao fenômeno. Esta representação intermediária deve ser pura (sem nenhum elemento empírico) e, portanto, é preciso que ela seja de um lado intelectual, e do outro, sensível.

Tal é o esquema transcendental.

O conceito do entendimento contém a unidade sintética pura da diversidade em geral. O tempo, como condição formal das representações diversas dos sentidos internos, e, por conseguinte, de sua ligação, contém uma diversidade "a priori" na intuição pura. Ora, uma determinação transcendental do tempo é homogênea, semelhante à categoria (que faz a unidade) enquanto é universal e assenta sobre uma regra "a priori".

Mas, por outro lado, é homogênea ao fenômeno enquanto também o tempo está contido em todas as representações empíricas da diversidade. Será, pois, possível a aplicação da categoria aos fenômenos mediante a determinação transcendental do tempo; e esta determinação, por seu turno, torna possível a subsumação dos fenômenos à categoria como esquema dos conceitos do entendimento.

Espero que ninguém duvidará já, depois do que ficou estabelecido na dedução das categorias, sobre a questão de saber se o uso destes conceitos puros do entendimento é simplesmente empírico ou se ele é transcendental, quer dizer, se eles não se relacionam "a priori" senão como fenômenos, como condição de uma experiência possível, ou se eles podem estender-se, como condição da possibilidade das coisas em geral, aos objetos em si (em ser restritos à nossa sensibilidade).

Temos visto, com efeito, que os conceitos são impossíveis ou que carecem de sentido se um objeto não é dado, seja a esses conceitos mesmos, seja pelo menos aos

elementos de que eles se compõem, e que, por conseguinte, eles não podem aplicar-se a coisas em si (sem considerar-se como elas podem nos ser dadas). Vimos que o único modo que existe para que os objetos nos sejam dados é por uma modificação de nossa sensibilidade. E, por último, temos visto também que os conceitos puros “a priori” devem conter “a priori”, além da função do entendimento na categoria, certas condições formais da sensibilidade (em especial do sentido interno), condições estas as únicas que permitem a aplicação das categorias a um objeto qualquer.

Chamaremos a esta condição formal e pura da sensibilidade, que limita em seu uso ao conceito do entendimento, o esquema desse conceito, e esquemas, o esquematismo do entendimento puro.

Por si mesmo, o esquema não é sempre mais do que um produto da imaginação; mas como a síntese desta não tem por fim nenhuma intuição particular, senão, unicamente, a unidade na determinação da sensibilidade, é preciso não confundir o esquema com a imagem. Quando eu coloco cinco pontos seguidos, faço uma imagem do número cinco. Pelo contrário, quando penso um número em geral, seja cinco ou cem, este pensamento é antes a representação de um método que serve para representar em uma imagem uma quantidade (p. ex.: mil), de acordo com certo conceito que não é esta mesma imagem, o que, aliás, não seria muito difícil de fazer se quiserem percorrê-las com os olhos e compará-las com meu conceito.

Pois bem, o que eu denomino esquema de um conceito é a representação de um processo geral da imaginação que serve para dar sua imagem a esse conceito.

E, com efeito, nossos conceitos sensíveis puros não têm por fundamento imagens de objetos, mas esquemas. Não há imagem alguma de um triângulo que possa ser jamais adequada ao conceito de um triângulo em geral. Com efeito,

nenhuma poderia atingir a generalidade do conceito, fazer com que aquele se aplique igualmente a todos os triângulos, retângulos, ângulos e poligonos etc., mas ela é sempre restrita a uma parte desta esfera. O esquema do triângulo não pode existir mais do que no pensamento, e significa uma regra da síntese da imaginação relativamente a certas figuras puras (concebidas pelo pensamento puro) no espaço.

Um objeto da experiência ou uma imagem deste objeto atinge bem menos ainda o conceito empírico, mas aquele se relaciona sempre imediatamente ao esquema da imaginação como a uma regra que serve para determinar nossa intuição de acordo com um conceito geral. O conceito de cor, p. ex., designa uma regra segundo a qual minha imaginação pode representar-se de um modo geral a figura de um quadrúpede, sem limitar-se a uma figura particular da experiência, nem a qualquer imagem possível que "in concreto" possa representar-me.

Este esquematismo do entendimento, relativo aos fenômenos e à sua simples forma, é uma arte oculta nas profundidades da alma humana, bem difícil de conhecer em sua natureza e em seu segredo. Não podemos dizer mais que a imagem é um produto da faculdade empírica da imaginação criadora, e que o esquema dos conceitos sensíveis (como de figuras no espaço) é um produto e de certo modo um monograma da imaginação pura "a priori", mediante o que e pela qual são só possíveis as imagens, e que essas imagens não se podem enlaçar ao conceito senão por meio do esquema que designam, se não estão nelas mesmas perfeitamente adequadas.

O esquema de um conceito puro do entendimento é, pelo contrário, algo que não pode reduzir-se a nenhuma imagem; não há mais do que a síntese pura operada conforme uma regra de unidade, de acordo com os conceitos em geral e expressa pela categoria. É um produto transcendental na

imaginação, que consiste em determinar o sentido interno em geral, segundo as condições de sua forma (do tempo), em relação a todas as representações, enquanto devem unir-se "a priori" em um conceito de acordo com a unidade da percepção.

Sem nos determos em uma seca e fastidiosa análise, daquelas que exigem em geral os esquemas transcendentais dos conceitos puros do entendimento, nós os exporemos muito melhor segundo a ordem das categorias e em relação com elas.

A imagem pura de todas as quantidades ("quantorum") para o sentido externo é o espaço, e a todos os objetos dos sentidos em geral, o tempo. Mas o esquema puro da quantidade ("quantitatis") como conceito do entendimento, é o número, que é uma representação que compreende a adição sucessiva de um a um (homogêneos em si). O número não é, pois, mais do que a unidade de síntese do diverso de uma intuição homogênea em geral, ao introduzir eu o tempo mesmo na apreensão da intuição.

No conceito puro do entendimento, uma realidade é o que corresponde a uma sensação em geral; por conseguinte, os objetos como fenômenos, o que neles corresponde à sensação é a matéria transcendental de todos os objetos como coisas em si (a realidade). Mas toda sensação tem um grau ou uma quantidade com que pode encher mais ou menos o tempo, quer dizer, o sentido interno, com a mesma representação de um objeto até que se reduz a zero (= "o negatio").

Existe, pois, uma relação e um encadeamento, ou melhor, uma ponte da realidade à negação, o que torna representável esta realidade como quantidade. E o esquema desta realidade, como quantidade de algo que enche o tempo, é precisamente esta contínua e uniforme produção da realidade no tempo, quando se desce cronologicamente da

sensação, que tem um certo grau, até sua inteira desaparição, ou quando se sobe sucessivamente da negação da sensação até sua quantidade.

O esquema da substância é a permanência do real no tempo; quer dizer, que se representa o real como um substrato da determinação empírica do tempo, em geral; substrato que permanece, enquanto que tudo o mais varia. Nele não escoa o tempo, mas a existência do mutável. Ao tempo, pois, que em si fixo e imutável, corresponde no fenômeno o imutável na existência; quer dizer, a substância. Somente nesta podem determinar-se a sucessão e a simultaneidade dos fenômenos em relação ao tempo.

O esquema da causa e da causalidade de uma coisa em geral é o real; que, uma vez posto, necessariamente está sempre seguido de alguma outra coisa. Consiste, pois, na sucessão da diversidade enquanto sujeito a uma regra.

O esquema da reciprocidade, ou da mútua causalidade de substância em relação com seus acidentes, é a simultaneidade das determinações de uma com as de outras, conforme uma regra geral. O esquema da possibilidade é a conformidade da síntese de diferentes representaçóes com as condições do tempo em geral; por exemplo: o contrário não pode existir ao mesmo tempo em uma coisa, mas sim sucessivamente. Por conseguinte, a determinação da representação de uma coisa em um tempo dado.

O esquema da realidade é a existência em um tempo determinado.

O esquema da necessidade é a existência de um objeto em todo tempo.

Em tudo isto se vê, pois, o que contém e representa o esquema de cada categoria: o da *quantidade*, a produção (a síntese) do tempo mesmo na apreensão sucessiva de um objeto; o da *qualidade*, a síntese da sensação (da percepção com a representação do tempo ou ocupação do tempo); o de

relação, o enlace que une as percepçóes em todo tempo (quer dizer, conforme, uma regra de determinação do tempo); por último, o esquema da *modalidade* e de sua categoria, o tempo mesmo, para ver como e se este objeto pertence ao tempo.

Os esquemas não são, pois, mais do que determinações "a priori" do tempo feitas regras, e que, segundo a ordem das categorias, têm por objeto a série do tempo, o intervalo do tempo, e, por fim, o conjunto do tempo em relação a todas as coisas possíveis.

De tudo isto resulta que o esquematismo do entendimento, pela síntese transcendental da imaginação, tende unicamente à unidade dos elementos diversos da intuição no sentido interno, e assim mesmo, ainda que indiretamente, à unidade da percepção, por ser função que corresponde ao sentido interno (a sua receptividade). Os esquemas dos conceitos puros do entendimento são, pois, as únicas e verdadeiras condições pelas quais podem estes conceitos pôr-se em relação com objetos e dar-lhes, por conseguinte, uma significação.

De sorte que se vê que, em definitivo, as categorias só têm possível um uso empírico, porque unicamente servem para submeter os fenômenos às regras gerais da síntese por meio de princípios de uma unidade necessária "a priori" (por causa da união necessária de toda consciência em uma só apercepção primitiva), e tomar desse modo os fenômenos suscetíveis de uma ligação universal em uma experiência. Mas todos os nossos conhecimentos radicam neste conjunto de toda experiência possível e a verdade transcendental que precede à empírica, e a possibilita na relação geral do espírito com essa experiência.

Ao mesmo tempo é evidente que, se os esquemas da sensibilidade realizam em primeiro lugar as categorias, também as limitam, isto é, reduzem-nas em estado tal que ficam fora do Entendimento (quer dizer, da sensibilidade).

Assim, o esquema é apenas o fenômeno no conceito sensível de um objeto de conformidade com a sua categoria.

NUMERUS *est quantitas phoenomenon*, SENSATIO, *realitas phoenomenon*, CONSTANS *et perdurabile rerum substantia phoenomenon*, AETERNITAS, NECESSITAS, *phoenomena* etc., etc. Se tirarmos uma condição restritiva, estendemos, segundo parece, o conceito anteriormente limitado.

Consideradas as categorias em seu sentido puro e independente das condições da sensibilidade, valerão, neste caso, para os objetos em geral tal como eles são, enquanto que os seus esquemas somente os representam como eles nos aparecem, tendo, assim, as categorias um valor independente de todo esquema e de grande extensão.

É verdade, entretanto, que os conceitos puros do Entendimento conservam sempre um certo sentido, mesmo depois de ter sido feita a extração de toda condição sensível, porém é um sentido meramente lógico; quer dizer, o da simples unidade das representações, embora estas sem um fim determinado, razão pela qual esses conceitos carecem de significação, posto que não têm um objetivo a que referir.

A substância, p. ex., separada da determinação sensível da permanência, significa apenas que uma coisa pode conceber-se como sendo sujeito (embora não seja o predicado de outra coisa). Mas nada podemos fazer com essa representação, uma vez que não conhecemos as determinações que deve possuir a coisa para atingir o titulo do primeiro sujeito. Desta forma, as categorias sem esquemas são apenas funções do Entendimento relativas aos conceitos sem que representem qualquer objeto. Sua significação provém da sensibilidade que realiza o Entendimento a par de limitá-lo.

CAPÍTULO II
Sistema de todos os princípios do entendimento puro

Examinamos no capítulo precedente a faculdade transcendental de julgarmos somente sob o ponto de vista das condições gerais necessárias para aplicação dos conceitos puros do Entendimento aos juízos sintéticos. Exporemos, agora, em ordem sistemática os julgamentos que o Entendimento forma "a priori" sob esta reserva crítica. Nossa tabela de categorias dar-nos-á infalivelmente para isto um guia natural e seguro.

Justamente a relação dessas categorias com a experiência possível é a que deve constituir "a priori" todos os conceitos puros do Entendimento e, por conseguinte, a sua relação com a sensibilidade geral é que nos fará conhecer integralmente e sob a forma de um sistema, todos os princípios transcendentais do uso do Entendimento.

Os princípios "a priori" levam esse nome, não somente porque servem de fundamento ao dos juízos, mas também porque, por sua vez, estão baseados em conhecimentos mais elevados e gerais. Mas essa propriedade não os dispensa, sempre, sem embargo, de uma prova.

Embora esta prova não possa ser estabelecida mais objetivamente e sirva antes de fundamento a todo conhecimento do seu objetivo, não impede que seja impossível e até necessário tirá-la das fontes subjetivas que possibilitam o conhecimento de um objeto em geral. De não ser assim, fica o princípio exposto à grave suspeita de ser mera e subreptícia afirmativa.

Limitar-nos-emos simplesmente aos princípios que se referem às categorias. Vamos prescindir assim, no campo das

nossas investigações, dos princípios da Estética transcendental, segundo os quais, Tempo e Espaço são as condições da possibilidade das coisas como fenômenos e também, da restrição desses princípios, de que não podem aplicar-se às coisas em si mesmas. Tampouco fazem parte desse sistema os princípios matemáticos, porque procedem da intuição e não dos conceitos puros do Entendimento.

Sendo juízo sintético "a priori" terá aqui sua possibilidade necessariamente de um lugar, mas não apenas para demonstrar sua exatidão nem a certeza apodítica, o que é desnecessário, senão unicamente para poder compreender e deduzir a possibilidade desta espécie de conhecimentos evidentes "a priori".

Falaremos também do princípio dos juízos analíticos em oposição aos juízos sintéticos, que são dos que necessariamente temos que nos ocupar, porque opondo-os uns aos outros nos livraremos dos equívocos na teoria dos últimos e tornaremos mais visível sua própria natureza.

Primeira Seção
Do princípio supremo de todos os juízos analíticos

A condição universal, embora puramente negativa, de todos os nossos juízos em geral, seja qual for o conteúdo do nosso conhecimento e a maneira que estiver em relação com o objeto, é a de não se contradizerem a si mesmos, e se assim não for são de per si nulos (mesmo independentemente do objeto). Pode acontecer também que mesmo nosso juízo não contendo qualquer contradição, que junte os conceitos de maneira contrária ao objeto e que não se baseiam em fundamentos "a priori" e "a posteriori" e por isso que seja falso ou mal fundamentado, sem conter, sem embargo uma contradição interior.

Este conceito, pelo qual um predicado está em contradição com uma coisa que não lhe convém, chama-se o "princípio de contradição". É este um critério universal da verdade, embora meramente negativo, pelo que pertence exclusivamente à Lógica em virtude de se aplicar aos conhecimentos considerados apenas como conhecimentos em geral e independentemente do seu conteúdo, limitando-se a declarar que a contradição o destrói completamente.

Pode-se fazer dele, entretanto, um uso positivo; isto é, não somente para rechaçar o erro (embora se baseie em uma contradição), senão também para conhecer a verdade. Porque se o juízo é *analítico*, quer seja afirmativo ou negativo, sempre poderemos conhecer perfeitamente a verdade por meio do princípio de contradição. De fato, o contrário do que já está contido como conceito ou do que é concebido no conhecimento do objeto, será negado sempre com razão, e necessariamente afirma-se esse conceito porque o contrário a este conceito estaria em contradição com o objeto.

Devemos, pois, dar valor ao princípio de contradição,

um princípio universal e suficiente para todo conhecimento analitico, porém, até aí somente chega a ser usado como critério suficiente da verdade. Este princípio é a condição "sine qua non" de nossos conhecimentos, porque nenhum deles pode ser contrário sem destruir-se por si mesmo, embora não possa ser destruido o princípio determinante da verdade do nosso conhecimento.

Agora temos apenas que ocupar-nos da parte sintética do nosso conhecimento e cuidaremos de não ir contra esse inviolável princípio, embora nada possamos esperar dele que nos sirva de luz para a verdade nesta espécie de conhecimentos.

Existe uma fórmula deste célebre princípio, embora puramente formal, que contém uma síntese que indevida e desnecessariamente passou com o próprio princípio. A fórmula é esta: é impossível que uma coisa seja e não seja ao mesmo tempo. Além de aplicar aqui a certeza apodítica (pela palavra "impossível") de um modo supérfluo, porque ela mesma se subentende pela proposição, fica esta afetada pela condição do Tempo.

Diz isto: uma coisa = A, que é algo = B, não pode ao mesmo tempo ser *não* B. Porém, isto não impede que sucessivamente possam ser ambas as coisas (B igual a *não* B). Por exemplo, o homem que é moço não pode ser ao mesmo tempo velho, porém, esse mesmo homem pode ser jovem num tempo e em outro *não jovem*, isto é, velho.

Mas, o princípio da contradição, como princípio puramente lógico, não deve limitar suas afirmativas às relações de tempo, pelo que essa fórmula é completamente contrária ao seu fim. A confusão provém de que após termos separado um predicado de uma coisa, do conceito desta, une-se a seguir a esse predicado seu contrário, o que jamais dá uma contradição com sujeito mas apenas com o predicado que lhe foi anexado sinteticamente, e contradição que

somente se apresenta quando se põe o primeiro e o segundo predicados num mesmo tempo.

Se eu disser: um homem que é ignorante não é instruído, tenho que acrescentar a condição: *ao mesmo tempo*, mesmo porque o ignorante numa época pode ser instruído em outra, mas se eu afirmar: nenhum homem ignorante é instruído, a proposição então é analítica, porque o caráter da ignorância constitui aqui o conceito do sujeito, resultando imediatamente esta proposição negativa do princípio de contradição, sem ser necessário acrescentar a condição *ao mesmo tempo*.

É esta a razão porque anteriormente troquei a fórmula desse princípio, de sorte que o caráter analítico de proposição está claramente exposto.

Segunda Seção
Do princípio supremo de todos os juízos sintéticos

A explicação da possibilidade dos juízos sintéticos, em geral, é um problema que nada tem que ver com a Lógica geral, nem precisa sequer conhecer-lhe o nome. Não é assim na Lógica transcendental, onde o seu assunto mais importante e até podemos dizer o único, consiste na investigação da possibilidade dos juízos "a priori" suas condições e extensão de seu valor; porque somente depois de haver preenchido este cometimento é quando está em condições de cumprir sua finalidade, consistente em determinar a extensão e os limites do Entendimento.

Nos juízos analíticos não preciso sair do conceito dado para dizer algo sobre esse conceito. Se o juízo for afirmativo, apenas acrescento ao conceito o que nele estava já pensado; se for negativo excluirei do conceito seu contrário.

Nos juízos sintéticos é preciso que eu saia do conceito dado a fim de considerar sua relação com outra coisa do que nele se pensava; por conseguinte, essa relação não é nunca uma relação de identidade nem de contradição e, por isso mesmo, não pode o juízo apresentar nem erros nem verdades.

Admitindo, pois, que é necessário sair de um conceito dado para compará-lo sinteticamente com outro, devemos também admitir um terceiro termo no qual possa ter lugar a síntese dos dois conceitos.

Qual será, então, esse terceiro termo, que é como o meio de todos os juízos sintéticos?

Somente poderá ser um conjunto no qual estejam compreendidas todas as nossas representações; isto é, o sentido interno e a sua forma "a priori", ou Tempo. A síntese da representação radica na imaginação, porém, sua unidade sintética (que o juízo exige) está baseada na unidade da

apercepção.

Agora é mister buscar a possibilidade dos juízos sintéticos e como também esses três termos possuem fontes de representações “a priori”, a possibilidade dos juízos sintéticos “a priori”; e serão também necessários pôr esses princípios quando precisarmos um conhecimento dos objetivos que se baseiam exclusivamente na síntese das representações.

A fim de que um conhecimento possa ter uma realidade objetiva, isto é, referir-se a um objeto, encontrando seu valor e sua significação, é necessário que o objeto possa ser dado de alguma forma. Sem isto, os conceitos são vãos e qualquer coisa que assim for concebida será como se nada tivesse sido feito: é apenas brincar com representações. Dar um objeto se neste, ao mesmo tempo, não se pensar imediatamente, se não representar imediatamente na intuição, é apenas relacionar sua representação com a experiência (real ou possível).

Espaço e Tempo são seguramente conceitos puros de todo elemento em perigo e, por conseguinte, representados “a priori” em nosso espírito; mas, mesmo assim, careceriam de todo valor objetivo e significação se a sua aplicação não fosse necessária nos objetivos da experiência.

A própria representação é apenas um esquema que sempre se refere à imaginação produtiva, aquela que provoca os objetivos da experiência, sem os quais não teriam nenhuma significação e, mesmo assim, com todos os conceitos, sem distinção.

É, pois, a “possibilidade de experiência” o que dá realidade objetiva a todos os nossos conhecimentos “a priori”. A experiência, porém, baseia-se na unidade sintética dos fenômenos, isto é, na síntese do objeto dos fenômenos em geral, e segundo conceitos, síntese sem a qual a experiência nem os conhecimentos seriam senão como uma rapsódia de percepçôes sem qualquer seqüência entre si, segundo as

regras de uma consciência única (possível), e não serviriam assim à unidade transcendental necessária da apercepção.

Desta forma, a experiência fundamenta-se em princípios que determinam sua forma “a priori”, isto é, regras gerais que constituem a unidade na síntese dos fenômenos, regras que podem sempre demonstrar sua realidade objetiva e possibilidade na experiência, como condições necessárias. Fora isto, são absolutamente impossíveis as proposições sintéticas “a priori”, porque lhes falta um terceiro termo, isto é, um objetivo puro no qual a unidade sintética dos seus conceitos possa estabelecer a sua realidade objetiva.

Mesmo que do Espaço em geral e das figuras que nele a imaginação produtiva descreve conhecemos “a priori” muitas coisas por meio de juízos sintéticos, sem necessitarmos para isso da experiência, este conhecimento seria apenas uma vã quimera se o Espaço não fosse aceito como condição de fenômenos que constituem a matéria da experiência externa.

Os juízos sintéticos puros referem-se, pois, embora de um modo mediato, à experiência possível, ou melhor ainda, à sua própria possibilidade e nisso, unicamente, fundamentam o valor objetivo da sua síntese.

Sendo, pois, a experiência, como síntese empírica em sua possibilidade, o único modo de conhecimento que dá realidade a toda outra síntese, esta, como de conhecimento “a priori”, não é verdadeira (em desconformidade com o objeto), senão enquanto não contém mais que o que é necessário à unidade sintética da experiência em geral.

O princípio supremo de todos os juízos sintéticos é, pois, que todo objeto está submetido às condições necessárias à unidade sintética da diversidade da intuição numa experiência possível.

Assim, são possíveis os julgamentos sintéticos “a priori” quando referimos condições formais da intuição “a

priori", a síntese da imaginação e sua unidade necessária numa apercepção transcendental, a um conhecimento experimental possível em geral e que podemos dizer: as condições da possibilidade da experiência" em geral são ao mesmo tempo as da "possibilidade dos objetivos da experiência", e é por isso que têm um valor objetivo num juízo sintético "a priori".

Terceira Seção
Representação sistemática de todos os princípios sintéticos do entendimento puro

Se existem em geral princípios é, unicamente, por obra do entendimento puro, o que não é só a faculdade de conceber regras em relação com o que sucede, mas também a fonte mesma dos princípios pelos quais tudo (o que só se pode apresentar-nos como objeto) é submetido a regras, porque sem elas não poderíamos jamais aplicar aos fenômenos os conhecimentos de seu objeto correspondente. Quando se consideram as mesmas leis da natureza como princípios do uso empírico do entendimento, implicam então um caráter de necessidade, e, por conseguinte, a presunção pelo menos de que estão determinadas por princípios que valem "a priori", e anteriores a toda experiência. Mas todas as leis da natureza, sem distinção, estão sujeitas a princípios superiores do entendimento, posto que não são mais que suas aplicações a casos particulares do fenômeno.

Estes princípios, por conseqüência, são os únicos que dão a regra e em certo modo o expoente de uma regra em geral; ao mesmo tempo que a experiência, o caso que se deve submeter à regra.

Não se deve temer aqui se tomarmos princípios simplesmente empíricos por princípios do Entendimento puro, ou vice-versa; porque a necessidade intelectual ontológica que caracteriza os princípios do entendimento puro e cuja ausência é fácil de constatar em todos os princípios empíricos, por gerais que sejam, podem sempre evitar essa confusão. Há, no entanto, princípios puros "a priori", que propriamente não posso atribuir ao Entendimento puro, porque não procedem de conceitos puros (ainda que por mediação do entendimento), quando o entendimento é

faculdade de conceitos.

Neste caso se encontram os princípios das matemáticas; sua aplicação, no entanto, à experiência, e, por conseguinte, seu valor objetivo e até a possibilidade mesma do conhecimento sintético “a priori” desses princípios (sua dedução), assentam sempre no Entendimento puro. Não colocarei, pois, entre meus princípios os das matemáticas, mas somente aqueles em que se funda sua possibilidade e seu valor objetivo “a priori”, e que, por conseguinte, devem ser considerados como os princípios desses princípios, porque procedem dos conceitos à intuição e não da intuição aos conceitos.

Na aplicação dos conceitos puros do entendimento à experiência possível, tem sua síntese um uso matemático ou dinâmico, porque se refere, simplesmente, em parte à intuição e em parte à existência de um fenômeno em geral. Mas as condições “a priori” da intuição são absolutamente necessárias em relação a uma experiência possível, enquanto que as da existência de objetos de uma intuição empírica possível são por si mesmas contingentes. Os princípios do uso matemático serão, pois, absolutamente necessários; quer dizer, apodíticos, enquanto que os de uso dinâmico só terão o caráter de necessidade “a priori”, sob a condição de um pensamento empírico na experiência, por conseguinte, nada mais do que de um modo mediato e indireto.

Não terão, pois, estes, a evidência imediata que é peculiar aos primeiros (sem prejuízo, não obstante, de sua certeza em relação com a experiência em geral). Tudo isto há de ser compreendido muito melhor no final deste sistema de princípios.

A tábua de categorias nos dá, naturalmente, o plano dos princípios, pois estes não são mais que as regras de uso objetivo das categorias. Todos os princípios do entendimento são, pois:

	1 AXIOMAS DA INTUIÇÃO	
2 ANTECIPAÇÕES DA PERCEPÇÃO		3 ANALOGIAS DA EXPERIÊNCIA
	4 POSTULADOS DO PENSAMENTO EMPIRICO EM GERAL	

Adrede escolhi estas denominações para que sobressaiam as diferenças que têm sob o ponto de vista da experiência e da prática. Depois se advertirá que quanto à evidência e à determinação “a priori” dos fenômenos, segundo as categorias da quantidade e qualidade (atendendo só à forma desses fenômenos), que os princípios destas categorias diferem consideravelmente dos das outras duas; pois as primeiras têm só uma certeza intuitiva e as segundas, simplesmente discursiva, por mais que uns e outros tenham uma certeza perfeita. Por isto chamo aos primeiros princípios matemáticos e aos segundos, dinâmicos.(17)

Tenho de advertir que não atendo aqui mais aos princípios matemáticos em um caso que aos da dinâmica geral (Física) em outro, mas única e exclusivamente aos do entendimento puro em sua relação com o sentido interno (sem distinção das representações que nele se dão). Ao denominá-las assim, faço-o mais em virtude de sua aplicação do que no do seu conteúdo, e empreendo agora seu exame segundo a ordem em que são apresentados.

I – Axiomas da Intuição

Princípio: *Todas as intuições são quantidades extensivas*

PROVA

Todos os fenômenos compreendem, quanto à forma,

uma intuição no espaço e no tempo que lhes serve de fundamento "a priori". Eles não podem ser apreendidos, isto é, recebidos na consciência empírica, senão por meio desta síntese do diverso, pela qual são produzidas as representações de um espaço ou de um tempo determinados; quer dizer, pela composição de seus elementos homogêneos e pela consciência da unidade sintética destes elementos diversos (homogêneos). Mas a consciência da diversidade homogênea na intuição em geral, enquanto que a representação de um objeto só assim é possível, consiste no conceito de uma quantidade ("quanti").

Conseguintemente, a mesma percepção de um objeto, como fenômeno, não é possível senão por meio dessa mesma unidade sintética do diverso na intuição sensível, unidade pela qual a da decomposição do homogêneo diverso se concebe no conceito de uma quantidade; quer dizer, que os fenômenos são todos quantidades, e melhor, quantidades extensivas, porque são representados necessariamente como intuições no espaço ou no tempo, mediante esta mesma síntese pela qual se determinam em geral espaço e tempo.

Denomino quantidade extensiva aquela em que a representação das partes torna possível a do todo (a que necessariamente precede). Não posso representar-me uma linha, por pequena que seja, sem traçá-la no pensamento; quer dizer, sem reproduzir sucessivamente todas as partes de um ponto a outro, e sem fazer com esta plástica a intuição. O mesmo sucede com qualquer parte do tempo, por pequena que seja. Eu não posso concebê-la senão por meio de uma progressão sucessiva que vai de um momento a outro; e da adição de todas estas partes do tempo resultará logo uma quantidade de tempo determinada.

Como a intuição pura em todos os fenômenos é o espaço ou tempo, todo fenômeno, enquanto intuição, é uma quantidade extensiva, porque não pode conhecer-se senão por

meio de uma síntese sucessiva (de parte a outra) que a apreensão verifica. Todos os fenômenos, pois são primeiramente percebidos como agregados (como multidão de partes dadas já antes), o que não sucede sempre em todas as classes de quantidades, mas somente nas que representamos e aprendemos como extensivas.

Aqui, nesta síntese sucessiva da imaginação produtiva na criação de figuras, é que se fundam as matemáticas da extensão (Geometria) com seus axiomas, que exprimem as condições da intuição sensível "a priori", que são as únicas que possibilitam o esquema de um conceito puro da intuição externa, como por exemplo, que entre dois pontos não cabe mais que uma só linha reta possível, ou que duas linhas retas não contêm um espaço, etc. São estes axiomas que não se referem propriamente senão a "quanta", como tais.

Relativamente à quantidade ("quantitas"), quer dizer, à questão de saber qual é o tamanho de uma coisa, sobre isto não há axiomas no verdadeiro sentido da palavra, por mais que muitas destas proposições sejam sintéticas e imediatamente certas ("indemonstrabilia"). Porque, que o par aditado ao par ou tirado do par dê o par, são estas proposições analíticas, posto que tenho consciência imediatamente da identidade da produção de uma quantidade com a outra. Os axiomas, pelo contrário, devem ser princípios sintéticos "a priori".

As proposições evidentes que exprimam as relações numéricas são seguramente sintéticas, pelo que não merecem o nome de axiomas senão só o de fórmulas numéricas. A proposição de 7 + 5 = 12 não é de modo algum analítica. Com efeito, eu não penso o número 12 nem na representação de 7, nem na de 5, mas naquela da união desses dois números (que eu concebo necessariamente na adição dos dois, embora aqui não seja essa questão apropriada, porque em uma proposição analítica não se trata de saber se eu concebo realmente o

predicado na apresentação do sujeito).

Mas ainda que sintética, esta proposição é particular. Enquanto aqui só consideramos a síntese das quantidades homogêneas (das unidades), esta só de uma maneira pode realizar-se, por mais que depois seja o uso destes números geral.

Quando digo: um triângulo se constrói com três linhas, em que duas juntas podem ser maiores que a terceira, não há nisso mais do que pura função da imaginação produtiva, que pode traçar linhas mais ou menos grandes e fazer com que formem toda classe de ângulos.

O número 7, pelo contrário, não é possível senão por uma só maneira, e assim também o 12, produzido pela síntese do primeiro com o 5. Tais proposições, pois, não podem chamar-se axiomas (pois do contrário haveria um número infinito), mas fórmulas numéricas.

Esse princípio transcendente da ciência matemática dos fenômenos estende consideravelmente nosso conhecimento "a priori", porque só por ele podem as matemáticas puras aplicar-se com toda a sua precisão aos objetos da experiência, e sem ele não só não seria evidente por si mesma sua aplicação, como também daria margem a certas contradições. Os fenômenos não são coisas em si. A intuição empírica é possível só pela intuição pura (de tempo e espaço).

Desde então não se poderia pretextar que os objetos dos sentidos não devem conformar-se as leis da construção no espaço (p. ex.: com a infinita divisibilidade das linhas ou dos ângulos); porque assim se negaria ao mesmo tempo todo valor objetivo ao espaço e com ele a todas as matemáticas, e não se saberia já por que nem até que ponto são estas aplicáveis aos fenômenos.

A síntese de espaços e tempos é o que possibilita, como formas essenciais de toda intuição, a apreensão do fenômeno, e, por conseguinte, toda experiência externa, e também todo o

conhecimento de objetos da experiência. E tudo quanto provém da Matemática em sua aplicação pura a esta síntese vale também, necessariamente, para a experiência.

Todas as objeções feitas contra não passam de argúcias de uma razão pouco ilustrada que erroneamente crê que pode libertar aos objetos dos sentidos da condição formal de nossa sensibilidade e que os representa como objetos em si dados ao entendimento, ainda que não sejam mais do que fenômenos. Se assim fosse, nada deles poderia seguramente ser conhecido "a priori"; e, por conseguinte, mediante os conceitos puros do espaço e a ciência que os determina, a Geometria seria impossível.

II – Antecipações da Percepção

Princípio: Em todos os fenômenos, o real, que é um objeto da sensação, tem uma qualidade intensiva, quer dizer, um grau

PROVA

A percepção é a consciência empírica, isto é, a consciência acompanhada de sensação. Os fenômenos como objetos da apercepção não são intuições puras (puramente formais) como o espaço e o tempo (que não podem ser percebidos em si mesmos). Eles contêm, pois, além da intuição, a matéria de qualquer objeto em geral (pelo qual é apresentada qualquer coisa de existente no espaço ou no tempo), quer dizer o real da sensação, considerado como uma representação puramente subjetiva de que se não pode ter consciência senão enquanto o sujeito é afetado, e que relaciona este com um objeto qualquer.

Mas pode ter lugar uma transformação gradual da consciência empírica em pura, em que o real da primeira desapareça por completo e que não reste mais do que uma consciência puramente formal "a priori" da diversidade

contida no espaço e no tempo; por conseguinte, pode haver também uma síntese da produção da quantidade de uma sensação depois de seu começo: a intuição pura – 0, até uma grandeza qualquer. E como a sensação não é por si mesma uma representação objetiva, não havendo nela nem intuição do espaço nem do tempo, ela não tem grandeza extensiva, ainda que tenha uma quantidade (por meio da sua apreensão, onde a consciência empírica pode crescer em um certo tempo depois do nada até um grau dado), e por conseguinte ela tem uma grandeza intensiva, à qual deve corresponder também em todos os objetos da percepção enquanto esta contém uma sensação, quer dizer, um grau de influência nos sentidos.

Pode chamar-se antecipação a todo conhecimento pelo qual posso conhecer e determinar "a priori" o que pertence ao conhecimento empírico, e essa é seguramente a significação que dava Epicuro. Mas como existe nos fenômenos algo que jamais é conhecido "a priori", e que constitui desse modo a diferença verdadeira entre o empirismo e o conhecimento "a priori", e que esse algo é a sensação (como material da percepção) segue-se que o que propriamente não pode ser antecipado é a sensação. Poderemos, pelo contrário, denominar às determinações puras no espaço e no tempo, já com relação à figura, já pela quantidade, antecipações de fenômenos porque representam "a priori" o que sempre pode dar-se "a posteriori" na experiência.

Suponhamos, porém, que exista algo que possa conhecer-se "a priori" em cada sensação, considerada como uma sensação geral (sem que uma sensação particular se tenha dado); esse algo mereceria também chamar-se antecipação, ainda que em sentido excepcional. Digo excepcional, porque é bem estranho, certamente, antecipar sobre a experiência naquilo mesmo que constitui a sua matéria e que só dela pode tomar-se. Isto é, entretanto, o que aqui sucede.

A apreensão não enche, só com a sensação, senão um instante (não se fala aqui da sucessão de várias sensações). Enquanto ela é no fenômeno alguma coisa cuja apreensão não é uma síntese sucessiva que precede indo das partes à representação total, esta apreensão, por conseguinte, carece de quantidade extensiva; a ausência de sensação no mesmo instante representaria este instante como vazio, como igual a zero. O que corresponde à sensação na intuição empírica é, pois, realidade ("realiter phaenomenon"); e o que corresponde à ausência da sensação é a negação. Ademais, toda sensação é suscetível de diminuição, de tal sorte que ela pode decrescer e desaparecer insensivelmente.

Há, pois, entre a realidade no fenômeno e a negação, uma cadeia contínua de sensações intermediárias possíveis, entre as quais há sempre menos diferença que entre a sensação dada e o zero ou a inteira negação. Isto é o mesmo que dizer que o real em um fenômeno tem sempre uma quantidade, mas que esta quantidade não se acha na apreensão, posto que esta se verifica no instante por meio da simples sensação e não por uma síntese sucessiva de muitas sensações, não procedendo, por conseguinte, das partes ao todo. Tem, pois, uma quantidade, mas que não é exterior.

Agora, a esta quantidade, que só como unidade se apreende, e em que a pluralidade não pode ser representada mais do que por aproximação à negação, denomino-a quantidade intensiva. Toda realidade no fenômeno tem, pois, uma quantidade intensiva, quer dizer, um grau. Quando se considera esta realidade como causa (seja da sensação ou de outra realidade no fenômeno, por exemplo, de uma mudança), denominamo-la um momento, p. ex.: o momento da gravidade, e isto porque o grau não designa senão a quantidade cuja apreensão não é sucessiva, mas momentânea. Toco neste ponto, de passagem, pois ainda não vou tratar da causalidade.

Toda sensação, e por conseguinte também toda realidade no fenômeno, por pequena que seja, tem um grau; quer dizer, uma quantidade intensiva que todavia pode ser diminuída, havendo entre a realidade e a negação uma série contínua de realidades e de percepções possíveis, cada vez **menores**. Uma cor qualquer, p. ex.:, a vermelha, possui um grau que, por pequeno que seja, nunca é o último menor possível; ocorre o mesmo com o calor, com o momento da gravidade, etc.

A propriedade das quantidades que faz com que nenhuma de suas partes seja a menor possível nelas (nenhuma parte é simples) é o que se chama sua continuidade. Espaço e tempo são quantidades contínuas ("quanta" contínua), porque nenhuma de suas partes pode dar-se sem estar contida em limites (pontos e instantes), e de tal sorte que essa mesma parte não seja por sua vez um espaço ou um tempo. O espaço, pois, não se compõe senão de espaços, e o tempo, de tempos.

Os instantes e os pontos não são limites do tempo e do espaço; quer dizer, simplesmente os lugares de sua circunscrição. E estes lugares supõem sempre intuições que os limitam ou determinam, e nem tempo nem espaço podem conceber-se como compostos de simples lugares de partes integrantes que se supõem dadas anteriormente. Pode chamar-se a esta classe de quantidades fluentes, porque a síntese (da imaginação criadora) as produz por uma progressão no tempo, cuja continuidade se designa geralmente com a palavra fluxão.

Todos os fenômenos em geral são, pois, quantidades contínuas, tanto por sua intuição, ao ser quantidades extensivas, como também por sua simples percepção (sensação e, por conseguinte, realidade) como quantidades intensivas. Quando se interrompe a síntese da diversidade dos fenômenos, essa diversidade não é então um fenômeno como "quantum", mas simplesmente um agregado de vários

fenômenos, produto da repetição de uma síntese sempre interrompida, em vez de ser pela simples progressão da síntese geradora de uma espécie dada. Quando digo que 13 thalers representam certa quantidade de dinheiro, sirvo-me de uma expressão exata se com isso entendo um marco de prata fina.

Esse marco de prata é seguramente uma quantidade contínua na qual não há parte alguma que seja a menor possível, e onde cada parte podia formar uma moeda que por sua vez conteria sempre matéria para outras menores. Mas se entendo por aquela expressão 13 thalers redondos, quer dizer, 13 moedas (qualquer que seja o seu valor), será impróprio que a isso denomine eu uma quantidade de thalers; é mister chamá-lo um agregado, quer dizer, um número de moedas. E como em todo número é necessária uma unidade que sirva de fundamento ao fenômeno, como unidade, é um "quantum", e como tal sempre um contínuo.

Como todos os fenômenos, considerados bem como extensivos ou como intensivos, são quantidades contínuas, a proposição de que toda mudança (passagem do estado de uma coisa para outra) é contínua, poder-se-ia demonstrar aqui facilmente e com evidência matemática se a causalidade de uma mudança em geral não estivesse por completo fora dos limites da Filosofia transcendental e não supusesse princípios empíricos. Por que possa existir uma causa que mude o estado das coisas, quer dizer, que as determine em um sentido contrário a certo estado dado, sobre isso o entendimento nada nos diz "a priori", e não só porque não veja a possibilidade (o que nos falta na maior parte dos conhecimentos "a priori"), mas também porque a mutabilidade atinge tão-só a certas determinações dos fenômenos que só a experiência pode demonstrar-nos, enquanto que a causa permanece no imutável.

Mas, como aqui só dispomos dos conceitos puros,

fundamentais de toda experiência possível, e nos quais nada de empírico deve haver, não podemos, sem quebrar a unidade do sistema, antecipar nada da Física geral, fundados sobre certos princípios da experiência.

Não carecemos, não obstante, de provas que demonstrem a grande influência de nosso princípio na antecipação das percepções, e até suprindo-as também, de sorte que evita as falsas consequências que poderiam tirar-se.

Se toda realidade na percepção tem um grau, entre esse grau e a negação há uma série infinita de graus sempre menores, e, não obstante, cada sentido deve ter um grau determinado de receptividade para as sensações. Não existe, pois, percepção, e por conseguinte experiência, que prove, quer imediata, quer mediatamente (qualquer caminho que se escolha para chegar a essa conclusão), a ausência absoluta de toda realidade no fenômeno; que da experiência não se pode tirar a prova de um espaço ou de um tempo vazios.

Primeiramente, a ausência absoluta de realidade na intuição sensível não pode nem ser percebida; depois, tampouco, pode deduzir-se a de nenhum fenômeno particular, nem da diferença de seus graus de realidade, e não se pode admitir nunca para explicar esta realidade. Efetivamente, ainda que toda intuição de um espaço e de um tempo determinado seja inteiramente real, quer dizer, que nenhuma parte desse espaço ou tempo esteja vazio, não obstante, como toda realidade possui o seu grau, que pode decrescer segundo uma infinidade de graus inferiores até o nada, sem que a grandeza extensiva do fenômeno cesse de ser a mesma, deve haver uma infinidade de graus diferentes enchendo o espaço e o tempo, e a grandeza intensiva nos diversos fenômenos deve poder ser menor ou maior, ainda que a grandeza extensiva da intuição permaneça a mesma. Daremos um exemplo.

Os fisicos, ao notarem uma grande diferença na quantidade de matéria contida em um mesmo volume em

corpos de diversas espécies (pelo peso ou pela resistência oposta a outras matérias em movimento), pensaram que esse volume (quantidade extensiva do fenômeno) deveria conter o vazio em todas as matérias, ainda que em proporções distintas. Quem havia de pensar que esses naturalistas, em sua maioria matemáticos e mecânicos, fundavam sua conclusão em uma simples hipótese metafísica, que tanto pretenderam evitar?

É isso o que fazem, no entanto, ao admitirem que o real no espaço (não digo aqui impenetrabilidade ou peso, porque são conceitos empíricos) é em todas as partes idêntico, e que não pode distinguir-se mais do que pela quantidade extensiva; quer dizer, pela pluralidade. A esta suposição, que não tem nenhum fundamento na experiência e que é puramente metafísica, eu oponho uma prova transcendental, que na verdade não explica a diferença na maneira como o espaço se ocupa, mas que suprime por completo a suposta necessidade de supor que esta diferença só pode explicar-se admitindo os espaços vazios, e que, pelo menos, tem a vantagem de permitir ao espírito que a conceba de qualquer outra maneira, se a explicação física exige aqui qualquer hipótese.

E, em verdade, vemos que se espaços iguais podem perfeitamente ser ocupados por matérias distintas, de tal sorte que em nenhum deles haja um ponto em que a matéria não esteja presente, todavia, todo real da mesma quantidade tem seu grau (de resistência ou gravidade) que pode ir diminuindo, sem que a quantidade extensiva ou a pluralidade diminuam ou desapareçam no vazio. Assim, uma dilatação que ocupa um espaço, por exemplo, o calor ou qualquer outra realidade (fenomenal), pode ir minguando por graus até o infinito, sem deixar por isso vazia a menor parte do espaço, enchendo então o espaço com esses graus inferiores, o mesmo que encheria com outro fenômeno, com outros mais elevados.

Não pretendo afirmar aqui que seja esta a razão da

diferença das matérias quanto ao seu peso específico, mas só demonstrar por um princípio do entendimento puro que a natureza de nossas percepções possibilita essa explicação, e que é um erro considerar ao real do fenômeno como sendo igual quanto ao grau, e que não difere senão por sua agregação e sua quantidade extensiva, e também crer que afirmo isso “a priori” por um princípio do entendimento.

Para um investigador afeito às considerações transcendentais, e, por conseguinte, circunspecto, esta antecipação de percepção é algo chocante, e não pode deixar de arquitetar alguma dúvida sobre a faculdade do entendimento de antecipar uma proposição sintética, como a de grau de toda realidade nos fenômenos, e, por conseguinte, a possibilidade da diferença intríseca da sensação mesma, abstração feita de sua qualidade empírica. É pois, uma questão muito importante, saber como o entendimento pode aqui decidir “a priori” e sinteticamente sobre fenômenos, e antecipá-los no que é própria e simplesmente empírico; quer dizer, no que tange à sensação.

A qualidade da sensação é sempre puramente empírica, e não pode representar-se “a priori” (p. ex.: a cor, o gosto, etc). Mas o real que corresponde às sensações em geral, por oposição à negação, representa só algo cujo conceito contém em si uma existência e não significa mais do que a síntese em uma consciência empírica em geral. Com efeito, no sentido interno, a consciência empírica pode elevar-se do nada até um grau superior qualquer, de sorte que a mesma quantidade extensiva da intuição (como uma superfície iluminada) pode excitar uma sensação tão grande como outras muitas reunidas (superfícies menos iluminadas).

Pode-se, pois, fazer completa abstração da quantidade extensiva do fenômeno e representar-se, não obstante, em um momento só na sensação, uma síntese da graduação uniforme que se eleva desde nada até uma consciência empírica dada.

Todas as sensações estão, pois, como tais, dadas somente “a posteriori”, mas a propriedade que possuem de ter um grau pode ser conhecida “a priori".

Assim é de notar que não podemos conhecer “a priori” nas quantidades em geral mais que uma só qualidade, a saber, a continuidade, e em toda qualidade (no real do fenômeno) sua quantidade intensiva, quer dizer, a propriedade que ela tem de ter um grau; o restante pertence à experiência.

III – Analogias da Experiência

Princípio: A experiência só é possível pela representação de uma ligação necessária das percepções

PROVA

A experiência é um conhecimento empírico; quero dizer, um conhecimento que determina seu objeto por percepções. É, pois, uma síntese de percepções que não está contida, nessas percepções, mas encerra a unidade sintética de sua diversidade no seio de uma consciência, unidade que constitui o essencial de um conhecimento dos objetos dos sentidos, quer dizer, da experiência (e não somente da intuição ou da sensação dos sentidos). Na experiência, as percepções não se relacionam umas com as outras senão de um modo acidental, de tal sorte que das percepções mesmas não resulta nem pode resultar entre elas qualquer ligação necessária; a apreensão, com efeito, não é senão uma composição do diverso da intuição empírica, e não se dá nela nenhuma representação da necessidade da união de fenômenos que em espaço e tempo ela forma.

Mas, como a experiência é um conhecimento de objetos por meio de percepções, e que por conseguinte a relação na existência do diverso deve representar-se na experiência, não como esse diverso está composto no tempo, mas tal como é

objetivamente o tempo; e como, de outra parte o tempo mesmo não pode ser percebido, segue-se que não se pode determinar a existência de objetos no tempo, senão tal como objetivamente é o tempo; e como, de outra parte, o tempo mesmo não pode ser percebido, segue-se que não se pode determinar a existência de objetos no tempo pela sua união no tempo em geral, quer dizer, por meio de conceitos que os unam "a priori".

Entretanto, como esses conceitos vão sempre acompanhados da necessidade, a experiência não é possível senão por meio de uma representação da ligação necessária das percepções.

Os três modos do Tempo são a permanência, a sucessão e a simultaneidade. Daí três leis que regulam todas as relações cronológicas dos fenômenos, e segundo as quais a existência de cada um deles pode ser determinada em relação à unidade de todo o tempo, e essas leis são anteriores a toda experiência, que elas tornam possível. O princípio geral destas três analogias assenta sobre a unidade necessária da apercepção, relativamente a toda consciência empírica possível (da percepção) em cada tempo, e por conseguinte porque essa unidade é um fundamento "a priori", sobre a unidade sintética de todos os fenômenos sob o ponto de vista de sua relação no tempo.

Efetivamente a percepção originária se relaciona com o senso íntimo (ao conjunto de todas as representações) e "a priori" com a sua forma, quer dizer, com a relação dos elementos diversos da consciência empírica no tempo. Ora, todos esses elementos diversos devem ser ligados, conforme suas relações de tempo, na percepção originária, porque é isso o que exprime a unidade sob a qual entra tudo quanto deve fazer parte de meu conhecimento (quer dizer, de meu próprio conhecimento), e, por conseguinte, tudo quanto pode ser um objeto para mim.

Esta unidade sintética na relação cronológica de todas as percepções que é determinada “a priori”, é pois a lei que faz com que todas as determinações empíricas do tempo estejam submetidas às regras da determinação geral do tempo, e que as analogias da experiência, de que vamos ocupar-nos, estejam também no mesmo caso. Estes princípios oferecem a particularidade de não se ocuparem de fenômenos nem da síntese de sua intenção empírica, mas tão-somente de sua existência e de sua relação entre si com relação a essa existência. Mas a maneira de como algo é apreendido no fenômeno, pode determinar-se “a priori” de tal sorte que a regra de sua síntese possa subministrar esta intuição “a priori” em cada caso empírico dado; quer dizer, realizá-la por meio destas mesmas sínteses.

A existência dos fenômenos, porém, não pode ser conhecida “a priori”, e ainda que avancemos por esse caminho a dizer algo sobre alguma existência, nós não a conheceríamos de uma maneira determinada, quer dizer, que não poderíamos antecipar que sua intuição empírica não se distingue de outra qualquer. Os dois princípios precedentes, que denominei matemáticos, porque nos autorizam a aplicação das matemáticas aos fenômenos, referiam-se a fenômenos sob o aspecto de sua simples possibilidade e nos ensinavam como esses fenômenos podem ser produzidos conforme as regras de uma síntese matemática, não só quanto à sua intuição como quanto ao real em sua percepção. Por essa razão podem empregar-se em um e outro caso as quantidades numéricas, e com elas, conseguintemente, determinar o fenômeno como quantidade. Assim, por exemplo, eu posso determinar “a priori” e construir o grau de sensação da luz solar acrescentando aproximadamente 200.000 vezes a da Lua.

Podemos, pois, designar esses princípios com o nome de *constitutivos*. Bem diferente há de ser com os princípios

que submeter a existência dos fenômenos a regras “a priori”. Porque, como esta não pode constituir-se, resulta que esses princípios não alcançam mais que uma relação de existência, e só podem ser princípios reguladores. Não se pode, pois, buscar aqui nem axiomas nem antecipações; trata-se, unicamente, de saber-se quando uma percepção nos é dada em uma relação de tempo com outra (ainda que indeterminada), na qual é essa *outra* percepção e qual a sua quantidade, senão como está enlaçada necessariamente com a primeira, quanto à existência nesse *modo* do tempo.

As analogias têm na Filosofia um sentido muito diferente daquele que oferecem na Matemática. Nesta, são fórmulas que exprimem a igualdade de duas relações de quantidade e são sempre constitutivas, e de tal modo que, quando dois membros da proposição estão dados, por si mesmo se dá o terceiro; quer dizer, constrói-se.

Na Filosofia, pelo contrário, a analogia não é a igualdade de duas relações de quantidade, mas de duas relações de qualidade, pelo que, dados três membros, não posso conhecer e determinar “a priori” mais do que sua relação com um quarto; mas não esse mesmo quarto membro. Tenho somente uma regra para buscá-lo na experiência e um signo para o encontrar.

A analogia da experiência não é, pois, mais do que uma regra segundo a qual a unidade da experiência (não a percepção mesma como intuição empírica em geral) deve resultar de percepções e se aplica aos objetos (fenômenos) simplesmente como princípio constitutivo. Assim sucede com os postulados do pensamento empírico em geral, que se referem ao mesmo tempo à síntese da simples intuição (da forma de fenômeno), à da percepção (da matéria do fenômeno) e à da experiência (da relação dessas percepçôes).

Não têm outro valor que o de princípios reguladores, e se distinguem dos princípios matemáticos, que são

constitutivos, não precisamente pela certeza, que é solidamente estabelecida “a priori” nuns e noutro, mas pela natureza da evidência, quer dizer, pelo seu lado intuitivo (e, por conseguinte, também, pela demonstração).

Mas o que se tem advertido em todos os princípios sintéticos, e que aqui deve-se agora denotar particularmente, é que essas analogias têm seu valor e significação como princípios do uso empírico do entendimento e não como o uso transcendental, e que por conseguinte só sob esse titulo podem ser demonstrados. Por conseqüência, os fenômenos não podem subsumar-se às categorias, mas aos esquemas somente. Porque, se os objetos a que devem referir-se esses princípios fossem coisas em si, seria absolutamente impossível ter deles “a priori” algum conhecimento sintético. Mas não são senão fenômenos, e a experiência possível, o conhecimento perfeito desses fenômenos, na qual terminam definitivamente todos os princípios “a priori”.

Estes princípios não podem, pois, ter por objeto senão as condições da unidade do conhecimento empírico na síntese dos fenômenos. Entrementes, esta unidade só se concebe no esquema do conceito puro do entendimento, posto que, como síntese em geral, acha na categoria uma função que não limita nenhuma condição sensível.

Estamos, assim, autorizados por estes princípios a compor os fenômenos só na analogia com a unidade lógica e geral dos conceitos; e, por conseguinte, se no princípio mesmo nos servimos da categoria, na execução (aplicação dos fenômenos) substituiremos o princípio com o esquema da categoria, como sendo a chave de seu uso; ou, melhor ainda, colocaremos a seu lado esse esquema como condição restritiva, com o nome de fórmula do princípio.

PRIMEIRA ANALOGIA

Princípio da Permanência da Substância

A substância é permanente em todas as mudanças dos fenômenos e sua quantidade nem aumenta nem diminui na natureza

PROVA

Todos os fenômenos estão no tempo, e só nele podem ser representadas a *simultaneidade* e a sucessão como *substratum* (ou forma permanente da intuição interna). O tempo, pois, onde deve ser pensada toda mudança de fenômenos, permanece e não muda; e a sucessão ou a simultaneidade não podem ser representadas senão nele e com suas determinações. Ora, o tempo não pode ser percebido em si mesmo. É, pois, nos objetos da percepção, quer dizer, dos fenômenos, que cumpre procurar o *substratum* que representa o tempo em geral, e onde pode ser percebido na apreensão, por meio da relação dos fenômenos com ele, toda mudança ou toda sucessão.

Mas o substrato de tudo o que é real, isto é, de tudo que pertence à existência não pode ser pensado senão como determinação. Por conseguinte, essa qualquer coisa de permanente, relativamente à qual todas as relações dos fenômenos no tempo são necessariamente determinadas, é a substância do fenômeno, isto é, aquilo que existe nele de real, e aquilo que permanece sempre o mesmo, como "substratum" de toda mudança. E como esta substância não pode mudar em sua existência, sua quantidade na natureza não pode nem aumentar nem diminuir.

Nossa apreensão dos elementos diversos do fenômeno é sempre sucessiva, e, por conseguinte, sempre mutável. É, pois, impossível que possamos jamais determinar por meio deste único meio se esta diversidade, como objeto da experiência, é simultânea ou sucessiva, a menos que não tenha por fundamento algo que sempre esteja, algo durável,

permanente, de que toda mudança e toda simultaneidade não sejam mais que outros tantos modos de ser ("modi"). Por conseguinte, só no permanente são possíveis as relações do tempo (porque a simultaneidade e a sucessão são meras relações de tempo); quer dizer, que o permanente, para a representação empírica do tempo mesmo, e o "substratum" que torna só possível toda determinação do tempo.

A permanência expressa em geral, o tempo como o correlativo constante de toda existência de fenômenos, de toda mudança e de toda simultaneidade. Com efeito, a mudança não se refere ao tempo em si, mas só aos fenômenos no tempo, da mesma maneira que a simultaneidade não é um modo do tempo mesmo, no qual não existem partes simultâneas mas só sucessivas.

Se se atribuísse ao tempo uma sucessão, seria preciso conceber de novo outro tempo, em que fosse possível essa sucessão. Só pelo permanente recebe a existência, nas diferentes partes da série sucessiva do tempo, uma quantidade que se denomina duração. Por que na simples sucessão, a existência aparece e desaparece sem cessar, não tendo nunca a menor quantidade. Mas, como o tempo não pode ser percebido em si mesmo, segue-se que esse permanente nos fenômenos é o "substratum" de toda determinação do tempo, e também, por conseguinte, a condição da possibilidade de toda unidade sintética das percepções, quer dizer, da experiência. E toda existência, toda mudança no tempo, não deve considerar-se mais do que um modo do que dura e não muda.

O permanente, pois, nos fenômenos é o objeto mesmo, quer dizer, a substância ("phaenomenon"); mas o que muda ou pode mudar é só o modo de existência desta substância, ou melhor dito, suas determinações. Eu vejo que em todo tempo, não só os filósofos, como também o vulgo, consideram esta permanência como um "substratum" de toda mudança de

fenômenos e seguirão sempre supondo-o como coisa indubitável.

O que fazem os filósofos é expressá-lo com um pouco mais de precisão, ao dizerem: em meio a todas as mudanças que ocorrem no Mundo, a substância permanece; só o acidente muda. Mas não acho em parte alguma a menor tentativa de demonstrar esta proposição sintética, e até só raramente a vejo figurar em seu lugar, nas obras, à frente dessas leis puras e inteiramente "a priori" da Natureza. Na verdade, dizer que a substância é permanente, é uma expressão tautológica. Porque esta permanência é a única razão pela qual aplicamos aos fenômenos a categoria de substância, e seria mister provar que em todos os fenômenos existe algo permanente, cuja existência é determinada pelo mutável.

Tal prova, porém, não pode ser fornecida dogmaticamente, quer dizer, por meio de conceitos, pois ela se refere à proposição sintética "a priori" e como ninguém pensou jamais que semelhantes proposições não têm valor senão em relação com a experiência possível, e por conseguinte não podem ser provadas senão por meio de uma dedução da possibilidade da experiência, não tem nada de particular que, ainda colocando esta proposição sintética como fundamento de toda experiência (por que é indispensável no conhecimento empírico), nunca tenha sido demonstrada.

Perguntou-se a um filósofo qual era o peso do fumo, ele respondeu: "Tirai do peso da Lenha queimada o da cinza e tereis o peso do fumo." Ele supunha, pois, como coisa inegável, que a matéria (a substância) nem mesmo no fogo perdia nada, e que só a sua forma mudava. Também a proposição nada não sai do nada, não é senão outra consequência do princípio da permanência, ou melhor dito, da existência sempre subsistente do sujeito próprio dos fenômenos. Porque, se o que se denomina substância no

fenômeno há de ser propriamente o “substratum” de toda determinação de tempo, é necessário que toda existência, tanto passada como futura, esteja única e exclusivamente determinada nele.

Damos, pois, a um fenômeno o nome de substância, porque supomos sua existência em todo tempo, e isto não exprime bem o termo permanência, que mais parece referir-se ao futuro.

Todavia, como a necessidade interna, de ser permanente, é inseparável de tê-lo sido sempre pode seguir-se conservando essa expressão. *Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti*, eram duas proposições que os antigos uniam intimamente e que hoje indevidamente se separam algumas vezes, supondo que se aplicam a coisas em si, e que a primeira é contrária à idéia de que o Mundo depende de uma causa suprema (ainda que quanto à sua substância). Mas esse tema é infundado, porque aqui só se trata de fenômenos no campo da experiência, cuja unidade nunca seria possível se admitíssemos que ocorrem coisas novas (quanto à substância). Neste caso, com efeito, desapareceria o que só pode representar a unidade do tempo, quer dizer, a identidade do “substratum”, no qual unicamente acha toda mudança a sua completa unidade. Esta permanência, não obstante, não é mais do que a maneira de como nos representamos a existência das coisas (no fenômeno).

As determinações de uma substância, as que são modos de sua existência, chamam-se acidentes. Sempre são elas reais, porque concernem também à existência da substância (as negações só são determinações que exprimem a não existência de alguma coisa na substância). Quando se atribui uma existência particular a essas determinações reais na substância (p. ex., ao movimento considerado como um acidente da matéria), chama-se então a essas existências inerência, para distingui-la da substância que se denomina subsistência.

Como disto resultam muitas confusões errôneas, se falaria com maior exatidão e precisão, designando unicamente por acidente a maneira como a existência de uma substância foi positivamente determinada.

Em vista, todavia, das condições a que está sujeito o uso lógico de nosso entendimento, é impossível isolar, em certo modo, o que pode mudar na existência de uma substância, enquanto que a substância permanece e de considerá-lo em sua relação com o que é propriamente permanente e radical. Por isto se encontra esta categoria sob o titulo de relações; mais como condição dessas relações do que como contendo em si uma relação. Nesta permanência se funda também a legitimidade do conceito de mudança. O nascimento e a morte não são mudanças do que nasce e morre. A mudança é um modo de existência que sucede a outro modo de existência do mesmo objeto. Tudo o que muda é, pois, permanente, e só o seu estado é que varia. E como esta mudança não é mais que das determinações que podem acabar ou começar, pode dizer-se, ainda que pareça paradoxo, que só o permanente (a substância) muda, e que o mutável não sofre alteração alguma, mas só uma vicissitude, posto que certas determinações cessam e outras começam.

A mudança, pois, não pode ser percebida senão nas substâncias, e não há percepção possível do nascer e do morrer, senão enquanto são simples determinações do permanente, porque precisamente é esse permanente que possibilita a representação da passagem de um estado a outro, e do não ser ao ser, e empiricamente só podem conhecer-se como determinações mutáveis do que é permanente.

Para supor que uma coisa começa a ser absoluta, é necessário admitir um momento em que não existia. Mas, em que ligar esse momento, senão com o que já existiu? Porque um tempo vazio anterior não pode ser objeto de percepção. Mas, se se enlaça esse nascimento com coisas que já antes

existiram e que permaneceram até este instante, este nascimento não foi mais do que uma modificação do que já existia, quer dizer, do permanente. E assim mesmo com o perecimento de uma coisa: isto pressupõe a representação empírica de um tempo onde um fenômeno cessa de ser.

As substâncias (nos fenômenos) são os "substratuns" de todas as determinações de tempo. O nascimento de uns e o término de outros suprimiriam até a única condição da unidade empírica do tempo, e os fenômenos se relacionariam, então, como duas classes de tempo cuja existência correria simultaneamente, o que é um absurdo.

Porque não existe mais que um tempo em que todos os demais tempos não estão simultaneamente, mas necessariamente. A permanência é, pois, uma condição necessária, pela qual unicamente podem determinar-se os fenômenos como coisas ou objetos em uma experiência possível. Mas no que segue buscaremos qual o critério empírico desta permanência necessária, e também qual o da substanciabilidade dos fenômenos.

SEGUNDA ANALOGIA

Princípio da Sucessão no Tempo, Segundo a Lei da Causalidade

Todas as mudanças acontecem conforme a lei do enlace de causas e efeitos

PROVA

(O princípio precedente demonstrou que todos os fenômenos da sucessão no tempo não são mais do que mudanças, quer dizer, uma existência e não existências sucessivas de determinações da substância permanente, e que, por consequência, não é admissível que uma existência da

mesma substância siga a sua não existência ou uma não existência a sua existência; ou, por outros termos, um começo ou um fim da substância mesma. Poderia formular-se este princípio dizendo: toda sucessão de fenômenos não é mais do que mudança; porque o começo ou fim da substância não são mudanças dessa substância, posto que o conceito de mudança supõe o mesmo sujeito existente com duas determinações opostas, por conseguinte, permanente. Feita esta advertência, passemos a prova.)

Observo, eu, que os fenômenos se sucedem uns aos outros, quer dizer, que certo estado de coisas se dá em um momento, enquanto que o contrário existia no estado interior. Eu reúno, pois, propriamente falando, duas percepções no tempo. Mas esta ligação não é obra só do sentido nem da intuição, mas produto de uma faculdade sintética da imaginação que determina o sentido interno relativamente às relações de tempo.

É esta faculdade que une entre si os dois estados, de tal sorte que um ou outro precedeu no tempo, porque o tempo em si não pode ser percebido, e só por relação com ele se pode determinar no objeto o que precede e o que segue, e isto empiricamente. Tenho, pois, consciência somente de que minha imaginação põe a um antes e a outro depois, e não de que no objeto um estado precede ao outro. Em outros termos, a simples percepção deixa sem determinar a relação objetiva dos fenômenos que se sucedem.

Para que isto possa ser conhecido de um modo determinado, é mister que a relação entre os dois estados seja de tal sorte concebida que a ordem na qual devem ser postas se encontre determinada como necessária, esteja antes, o outro depois, e não inversamente. Mas o conceito que porta consigo a necessidade da unidade sintética não pode ser senão um conceito puro do entendimento, o qual não pode encontrar-se na percepção. Esse conceito é aqui de relação, de

causa e efeito, isto é, de uma relação cujo primeiro termo determina ao segundo como sua conseqüência, e não tão-só como algo que poderia preceder na imaginação (ou não ser percebido de nenhuma maneira).

Só, pois, porque submetemos a sucessão de fenômenos, por conseguinte, toda mudança à lei de causalidade, é possível a experiência mesma, quer dizer, o conhecimetno empírico de seus fenômenos. Por conseqüência, só em virtude desta lei são estes possíveis como objetos da experiência.

A apreensão da diversidade do fenômeno é sempre sucessiva. As representações dos fatos se sucedem umas a outras. Enquanto a saber se também nos objetos se sucedem, é este já um segundo ponto de exame que não está contido no primeiro. Em verdade, pode-se muito bem denominar objeto a toda coisa e até a toda representação, de que tenhamos consciência; mas se se pergunta que significa esta palavra em relação aos fenômenos, considerados não como objetos (representações) mas como somente designando um objeto, questão é já esta de maior profundidade. Enquanto são simplesmente como representações, objetos de consciência, não se distingue da apreensão, quer dizer, do ato que consiste em admiti-las na síntese da imaginação, e, por conseguinte, pode dizer-se que o que há de diverso nos fenômenos foi sempre produzido no espírito.

Se os fenômenos fossem coisas em si, ninguém poderia explicar, pela sucessão das representações do que têm de diverso como esta diversidade está enlaçada no objeto. Porque nós outros só temos que ver com as nossas representações; e está fora por completo da esfera de nossos conhecimentos o saber o que podem ser as coisas em si (independentemente consideradas das representações com que nos afetam). Mas, ainda que os fenômenos não sejam coisa em si e sejam, não obstante, a única coisa de que possamos ter conhecimento, devo, todavia, mostrar a ligação que convém

no tempo à diversidade dos fenômenos mesmos, ainda quanto a representação desta diversidade seja sempre sucessiva na apreensão.

Assim, por exemplo, a apreensão do que há de diverso no fenômeno de uma coisa, posta diante de mim, é sucessiva. Mas, se se pergunta se as diversas partes dessa coisa são também sucessivas em si, ninguém seguramente responderá que sim. Mas, elevando meus conceitos, de um objeto até um ponto de vista transcendental, vejo que a coisa não é um objeto em si, mas só um fenômeno, quer dizer, uma representação, cujo objeto transcendental é desconhecido; que é, pois, então, o que eu entendo por esta questão, a saber, como o que há de diverso no fenômeno mesmo (que, sem embargo, não é nada em si) pode ser ligado? Aqui se considera o que se acha na apreensão sucessiva como representação; mas o fenômeno que me é dado, ainda que seja só um conjunto de representações, considera-se como objeto dessas mesmas representações, como um objeto com o qual deve concordar o conceito que tirei das representações da apreensão.

Imediatamente se adverte que, como a concordância do conhecimento com o objeto é a verdade, não se pode buscar aqui senão as condições formais da verdade empírica, e que o fenômeno por oposição às representações da apreensão, só pode ser representado como objeto distinto dessas representações, enquanto que a apreensão está sujeita a uma regra que a distingue de toda outra, e que torna necessária uma espécie de ligação, de síntese, de sua diversidade. O objeto é quem contém no fenômeno a condição desta regra necessária da apreensão.

Dirijamo-nos agora ao nosso próprio assunto. Que uma coisa suceda, quer dizer, que uma coisa ou um estado, que antes não existiam, atualmente existam, não se poderia perceber empiricamente, se precedentemente não houvesse

um fenômeno que contivesse esse estado; porque, uma realidade que sucede a um tempo vazio, por conseguinte, um começo que não precede a um estado de coisas, não pode para nós outros ser melhor apreendido que o tempo mesmo vazio.

Toda apreensão de um evento é, pois, uma percepção que sucede a outra. Mas como em toda síntese da apreensão se dá o que antes fiz ver com a apreensão de uma coisa, por isso não se distingue ainda das outras. Além disso, notarei também que, se em um fenômeno contendo um acontecimento, denomino A ao estado anterior da percepção, e B ao seguinte, B, não pode seguir A na apreensão, e, na percepção, A não pode seguir B, mas somente precedê-la. Vejo, por exemplo, um navio descer o curso de um rio. Minha percepção do lugar que ocupo mais abaixo segue ou sucede a do que mais acima tinha, e é assim mesmo impossível que na apreensão desse fenômeno possa ser percebido o barco primeiro mais abaixo e depois mais acima. A ordem sucessiva das percepções na apreensão está, pois, aqui determinada e dele mesmo é que depende.

No exemplo precedente da apreensão de uma casa, podem minhas percepções começar pelo teto da casa e concluir pelos alicerces, ou começar por baixo e acabar por cima, e podia também começar a apreender pela direita ou pela esquerda os elementos diversos da intuição empírica. Na série dessas percepções, não havia, pois, uma ordem determinada que forçasse a começar por este ou outro ponto para unir empiricamente os elementos diversos de minha apreensão.

Por esta regra deve sempre achar-se na percepção do que acontece e tomar necessária a ordem das percepçôes sucessivas (na apreensão desse fenômeno). Derivarei, pois, no caso que nos ocupa, a sucessão subjetiva da apreensão, da sucessão objetiva dos fenômenos, posto que a primeira sem a segunda estaria absolutamente indeterminada e não

distinguiria um fenômeno de outro. Ela, por si só, nada nos prova no tocante à ligação do diverso no objeto, porque é completamente arbitrária.

A segunda consistirá, pois, na ordem da diversidade do fenômeno, na qual a apreensão de um (que acontece) segue, segundo uma regra, à de outro (que precede). Somente assim é que posso dizer do fenômeno mesmo, e não somente de minha apreensão, que existe neles sucessão; o que significa que não posso estabelecer a apreensão senão nesta sucessão.

Segundo este princípio, é, pois, no que precede em geral a um evento que se acha a condição da regra pela qual este evento continua sempre e sucessivamente; mas eu não posso inverter a ordem partindo do evento e determinar (pela apreensão) o que precede. Porque nenhum fenômeno volve do momento seguinte ao que o precede (por mais que todo fenômeno se refira sempre a algum momento anterior) mas ao contrário, a um tempo dado, segue sucessivamente outro tempo determinado. E, posto que existe algo que segue, é de todo ponto necessário que eu o refira a algo que preceda e a quem siga, segundo uma regra, quer dizer, necessariamente; de tal sorte que o evento, como condicionado, nos conduz seguramente a uma condição que o determina.

Suponhamos que um evento não esteja precedido de nada, e que deva seguir segundo uma regra; toda sucessão, então, na percepção, não existiria senão na apreensão, quer dizer, que o que propriamente precederia e que o que seguiria nas percepções seria só como condicionado, nos conduz seguramente a um modo objetivamente.

Desta sorte, só teríamos um jogo de representações, que não se refeririam a nenhum objeto, quer dizer, que, por nossa percepção, um fenômeno em nada seria distinto de outro, sob a relação de tempo, porque a sucessão no ato de apreensão é sempre idêntica, e por conseguinte não há nada no fenômeno que a determine de tal maneira que torne necessária

determinada sucessão. Não direi, pois, então, que dois estados se seguem no fenômeno, mas somente que uma apreensão segue a outra, o que é puramente subjetivo e não determina nenhum objeto, e não pode por conseguinte equivaler ao conhecimento de um objeto (nem ainda no fenômeno).

Quando vemos que algo sucede, sempre supomos que alguma outra coisa a precedeu, a que segundo uma regra seguiu. De outro modo eu não poderia dizer do objeto que segue, posto que a simples sucessão em minha apreensão, se não está determinada por uma regra, representa a algo que precedeu, não prova uma sucessão no objeto.

É pois, sempre relativamente a uma regra segundo a qual são os fenômenos determinados em sua sucessão, quer dizer, tal como se dão, pelo estado precedente, que dou à minha síntese subjetiva (da apreensão) um valor objetivo; e só sob esta suposição é possível a mesma experiência de algo que sucede. Isto certamente parece contradizer todas as observações que sempre se fizeram sobre a marcha do nosso entendimento. Segundo aquelas observações, só pela percepção e comparação de muitos eventos que se verificam sucessivamente de um modo uniforme, com fenômenos antecedentes, nos permite descobrir uma regra, pela qual certos eventos seguem sempre a certos fenômenos e de fazer-nos formar o conceito de causa.

Nesse sentido, esse conceito seria puramente empírico e a regra que dá, a saber, que tudo que sucede tem uma causa, seria tão contingente como a própria experiência; sua universalidade e sua necessidade seriam, pois, meramente fictícias, sem nenhum verdadeiro valor, porque não se fundam "a priori", mas na ilusão. Dá-se aqui o mesmo que com outras representações puras "a priori" (p. ex., espaço e tempo) que podemos extrair da experiência em estado de conceitos claros, porque os colocamos nela nós mesmos e a realizamos por seu intermédio.

Mas se esta representação de uma regra que determina a série de eventos não pode obter a claridade lógica de um conceito de causa, senão quando a empregamos na experiência, o conhecimento desta regra, como condição da unidade sintética dos fenômenos no tempo, é o fundamento da própria experiência e por conseguinte a precede “a priori".

É preciso mostrar, por exemplo, que na experiência mesma nunca atribuímos ao objeto a sucessão (que nós representamos em um evento quando algo acontece que antes não existia) e que a distinguimos de nossa apreensão subjetiva, como se uma regra feita a princípio nos obrigue a observar esta ordem de percepção de preferência a outra, até o ponto que é propriamente essa necessidade que possibilita a representação de uma sensação no objeto.

Temos em nós mesmos representações das quais podemos também ter consciência. Mas por extensa, exata e precisa que essa consciência possa ser, essas não são mais do que representações, quer dizer, determinações interiores de nosso espírito, nesta ou noutra relação de tempo. Como, pois, é, que as supomos um objeto ou lhes atribuímos, além da realidade subjetiva que como modificações possuem, não sei que espécie de realidade objetiva? O valor objetivo não pode consistir na relação com outra representação (como aquela do que se atribuiria ao objeto) porque, se não, apresenta-se outra vez a questão de saber como sai esta representação de si mesma, além do subjetivo que lhe é próprio como determinação do estado de espírito.

Se encontramos que uma qualidade adita a relação com um objeto a nossas representações, e que é a importância que tiram, achamos que só serve para tomar necessário o enlace das representações em certo sentido e submetê-la a uma regra, e que reciprocamente adquirem um valor objetivo só por ser necessária certa ordem entre elas sob a relação de tempo.

Na síntese dos fenômenos, o diverso das representações

é sempre sucessivo. Nenhum objeto se representa com isso; porque por esta sucessão que é comum a todas as apreensões não se distingue nada de nada. Mas desde que percebo ou suponho nesta sucessão uma relação com um estado precedente, de que resulta a representação conforme uma regra, não me apresento então algo como acontecimento ou como o que sucede; quer dizer, que conheço um objeto que devo colocar no tempo em certo ponto determinado, o qual, dado o estado anterior, não pode ser mais do que esse.

Quando percebo, pois, que algo sucede, esta representação implica, primeiro, que algo há precedido, porque precisamente é por relação a este algo anterior que o fenômeno entra no tempo, quer dizer, que é representado como existindo depois de um tempo anterior no qual não existia. Mas nesta relação não recebe seu lugar de tempo determinado senão supondo em um estado quando algo a quem segue sempre, quer dizer, de acordo com uma regra. Donde resulta um primeiro termo, que não pode inverter a série colocando o que sucede antes do que precede; e, em segundo lugar, que, dado o estado precedente, o evento determinado tem lugar necessária e infalivelmente. Segue-se dai que há certa ordem em nossas representações, segundo o que o presente (como sucedido) indica um estado precedente como correlativo, ainda que indeterminado, do evento dado, unido a este como a sua conseqüência e necessariamente ligado na série do tempo.

Se é, pois, uma lei necessária de nossa sensibilidade, e por conseguinte uma condição formal de todas as percepções, que o tempo que precede determina necessariamente o que segue (porque não posso chegar a este senão passando por aquele), é por seu turno também uma lei essencial da representação empírica, da sucessão no tempo, que os fenômenos do tempo quando determinem todas as existências do tempo que segue e que estas não tenham lugar como eventos, senão

enquanto os primeiros determinam sua existência no tempo, quer dizer, as fixam, segundo uma regra. Porque não podemos conhecer empiricamente esta continuidade no encadeamento do tempo senão nos fenômenos. Toda experiência supõe o entendimento, e este constitui sua possibilidade e o primeiro que para isto faz não é achar a representação de um objeto, senão possibilitar a representação de um objeto em geral.

Não se pode, porém, chegar a isto senão transportando a ordem do tempo aos fenômenos e a sua existência, quer dizer, dando a cada um, considerado como consequência, um lugar determinado no tempo, em relação aos fenômenos precedentes, lugar sem o qual não concordaria com o tempo mesmo, o qual determina "a priori" o lugar de todas as suas partes. Mas estas determinações dos lugares não podem proceder da relação dos fenômenos com um tempo absoluto (porque não é um objeto de percepção); é mister, pelo contrário, que os fenômenos se determinem reciprocamente uns aos outros seus lugares no tempo e os tomem necessários na ordem do tempo, quer dizer, que o que segue ou sucede deva seguir, segundo uma lei geral, ao que estava contido no estado precedente.

Daí uma série de fenômenos que por meio do entendimento produz e torna necessários precisamente a mesma ordem, o mesmo encadeamento contínuo na série de percepções possíveis, que o que se encontra "a priori" na forma da intuição interna (no tempo), onde devem ter seu posto todas as percepções.

O evento de algo é, pois, uma percepção que pertence a uma experiência possível e que é real, desde que percebo o fenômeno como determinado no tempo, quanto ao seu lugar, e por conseguinte como um objeto que pode sempre ser achado segundo uma regra no encadeamento das percepções. Mas esta regra, que serve para determinar algo na série do tempo, consiste em que a condição que faz com que o evento

siga sempre (quer dizer, de um modo necessário) se encontre no que precede. O princípio de razão suficiente é, pois, o princípio de toda experiência possível, quer dizer, do conhecimento objetivo dos fenômenos, sob o aspecto de sua relação na sucessão do tempo.

Mas a prova desta proposição está somente nas considerações que seguem. Todo conhecimento empírico supõe a síntese do diverso operada pela imaginação, o que é sempre sucessiva, quer dizer, que nela (a imaginação) estão sempre as representações umas depois das outras. Mas a ordem de sucessão (o que deve preceder e o que deve seguir) não está de modo algum determinado na imaginação, e a série das representações que se seguem pode tornar-se a mesma do que segue ao que precede que do que precede ao que segue. Mas se esta síntese é uma síntese da apreensão (da diversidade de um fenômeno dado), a ordem, então, está determinada no objeto, ou, para falar mais propriamente, há na síntese sucessiva que determina um objeto, uma ordem, segundo a qual um algo tem necessariamente que preceder, e uma vez esse algo posto, outro algo segue-o indispensavelmente. Para que minha percepção contenha o conhecimento de um evento ou de algo que acontece realmente, é, pois, mister, que seja um juízo empírico, donde eu conceba que a sucessão está determinada; quer dizer, que este evento supõe no tempo outro fenômeno, a que segue necessariamente, conforme uma regra.

De outro modo, se dado o antecedente, o evento não o seguisse necessariamente, ser-me-ia preciso considerá-lo como um jogo meramente subjetivo de minha imaginação e ter como um sonho o pudera supor como objetivo. A relação em virtude da qual nos fenômenos (considerados como percepções possíveis) a existência do que segue (que sucede) está necessariamente, e segundo uma regra, determinado no tempo por algo que precede; em uma palavra, a relação de

causa e efeito, é a condição do valor objetivo de nossos juízos empíricos relativamente à série de percepções, por conseguinte, de sua verdade empírica, e portanto da experiência.

O princípio da relação de causalidade na série de fenômenos tem, pois, também um valor anterior a todos os objetos da experiência (sujeitos às condições da sucessão), posto que ele mesmo é o princípio que possibilita esta experiência.

Mas aqui se oferece uma dificuldade que urge resolver. O princípio da ligação causal entre os fenômenos está limitado, em nossa fórmula, à sucessão se vê que também se aplica a sua simultaneidade, e que causa e efeito podem ser ao mesmo tempo. P. ex., faz em um quarto calor que não existe ao ar livre. Busco a causa e acho uma lareira acesa. Logo, esta lareira é, como causa, ao mesmo tempo que seu efeito, quer dizer, o calor do quarto; não existe aqui sucessão no tempo entre a causa e o efeito, pois são simultâneos; e, não obstante, não deixa por isso de ser menos aplicável a lei. A maior parte das causas eficientes da Natureza existe ao mesmo tempo que os seus efeitos, e a sucessão destes consiste unicamente em que a causa não pode produzir todo o seu efeito num instante.

Porém, no instante em que o efeito se produz é sempre coetâneo da causalidade da sua causa; porque se esta causa tivesse desaparecido instantes antes o efeito não se teria produzido. É necessário advertirmos que aqui estamos tratando somente da ordem do Tempo e não do seu curso; a relação, pois, fica, embora não tenha transcorrido tempo nenhum.

O Tempo entre a causalidade da causa e seu efeito imediato pode desaparecer (e por conseguinte serem ambos simultâneos); mas a relação de um para o outro continua sendo sempre determinável no Tempo. Se, por exemplo, uma bola posta sob uma almofada fofa produz uma ligeira

depressão, esta bola, considerada como causa, está ao mesmo tempo que seu efeito. Entretanto, distingo-os um do outro pela relação de Tempo que existe na sua união dinâmica.

De fato, quando eu ponho a bola sob a almofada, a depressão desta sucede à forma lisa que tinha na sua superficie, mas se a almofada já tinha outra depressão (causada não importa por que), então não produz o efeito anteriormente mencionado.

A sucessão é, pois, absolutamente o único critério empírico do efeito na sua relação com a causalidade da causa que precede. O copo é a causa da elevação da água sobre sua superficie horizontal, apesar de ambos os fenômenos se verificarem ao mesmo tempo. Realmente, quando eu tirar água com um copo de uma vasilha maior, acontece o seguinte: a mudança da posição horizontal existente na vasilha maior pela mesma posição que toma dentro do copo.

Esta causalidade conduz ao conceito de ação, este ao conceito de força e por este ao de substância. Como não desejo misturar no meu trabalho crítico (que unicamente é dirigido às fontes do conhecimento sintético "a priori") a análise de conceitos que apenas tem por objetivo a sua explicação (e não a sua extensão), deixo o exame detalhado para um futuro sistema da Razão pura; por outro lado, esta análise é encontrada em grande parte nas obras clássicas que tratam dessas matérias. Entretanto, não posso deixar de falar do critério empírico de uma substância, enquanto que esta se manifesta, não pela permanência do fenômeno, mas melhor e mais facilmente pela ação.

Onde existe a ação, e por conseguinte a atividade e a força, está também a substância e apenas nesta é que devemos buscar o assunto daquela, que são as fontes fecundas dos fenômenos. Ora, muito bem; mas se for necessário explicar o que se entende por substância e não cairmos num círculo vicioso, a resposta, agora, já não é tão fácil.

Como deduzirmos imediatamente da ação, a *permanência* do agente, o que é, entretanto, um critério essencial próprio da substância ("phaenomenon")? Porém depois do que verificamos, a questão nada tem de complicado, embora seja insolúvel, se for apresentada de maneira comum (o de tratar analiticamente nossos conceitos). A ação indica-nos a relação do sujeito da causalidade com o efeito.

E como todo efeito é resultante de algo que sucedeu e, por conseguinte, em algo transformável, que o Tempo caracteriza pela sucessão, o último sujeito deste efeito é, pois, o *permanente*, considerado como "substratum" de toda transformação, quer dizer, a substância.

Porque segundo o princípio da causalidade, as ações são sempre o primeiro fundamento ocasional dos fenômenos, por conseguinte, não podem estes encontrar-se num sujeito que mude por si mesmo, porque então teríamos que admitir outras ações e outro sujeito que determinassem essa mudança.

Por este princípio a ação é um critério empírico bastante para provar a substancialidade, sem ser preciso procurar a permanência do sujeito pela comparação de percepções, o que não poderia ser feito por este caminho com o cuidado que requerem a grande importância e absoluta universalidade do conceito.

De fato, que o primeiro sujeito da causalidade do que nasce e morre não pode ele mesmo nascer nem morrer (no campo dos fenômenos), é essa uma conclusão exata que nos conduz à necessidade empírica e à permanência na existência e, por conseguinte, ao conceito de uma substância como fenômeno.

Quando algo sucede, o próprio acontecimento, abstração feita da sua natureza, é por si mesmo um objeto de investigação. A passagem da não-existência de um estado para o estado atual, embora este não contenha nenhuma

qualidade fenomenal, é por si mesma coisa que se deve investigar.

Este acontecimento como já foi demonstrado no inciso A, não se refere à substância (pois esta não nasce), senão ao estado da substância. Não é, pois, mais do que uma simples mudança e não origem de algo que proceda do nada.

Quando esta origem é considerada como efeito de uma causa estranha, é chamada criação. Uma criação não pode ser considerada como sucesso porque esta possibilidade quebraria a unidade da experiência.

Entretanto, considerando todas as coisas, não como fenômenos senão como coisas em si e como objetos somente do Entendimento, podem então ser estimadas, embora substância, como dependendo quanto à sua existência, de uma coisa estranha. Mas, tudo isso supõe outra significação nas palavras e não se aplica aos fenômenos como objeto possível da experiência.

Como, então, algo pode mudar e como um estado que ocorre num momento dado pode acontecer em outro a outro estado oposto? Não temos disto a melhor noção "a priori". Para isto, necessitamos conhecer as forças reais, por exemplo, das forças motrizes, ou o que é o mesmo, de certos fenômenos menos sucessivos (como movimento) que revelem essas forças, o que somente empiricamente pode acontecer.

Mas a forma de toda mudança, condição sem a qual não pode efetuar-se, como sucesso resultante de outro estado (seja qual for sua matéria, isto é, seja qual for o estado mudado), e, por conseguinte, a sucessão dos mesmos estados (a coisa que sucede), pode, entretanto, ser considerada "a priori" segundo a lei da causalidade e as condições do Tempo. Quando uma substância passa de um estado "a" a outro "b", o momento do segundo é diferente do momento do primeiro e o segue. Mesmo assim, o segundo estado, como realidade (no fenômeno) é diferente do primeiro, onde esta realidade não

existia, como “b” de “zero”, quer dizer, que se o estado “b” se diferencia do estado “a” apenas pela quantidade, então a mudança é o acontecimento “b-a”, que não se encontravam no estado precedente e em relação ao qual esse estado é O.

Trata-se, pois, de ver como é possível que uma coisa possa passar de um estado = “a” a outro estado = “b”. Entre dois momentos há sempre um Tempo, e entre dois estados nesses momentos há sempre uma diferença que possui uma quantidade (porque todas as partes dos fenômenos são, ao mesmo tempo, quantidades). Toda passagem de um estado ao outro, pois, ocorre sempre num espaço de tempo entre dois momentos, donde o primeiro determina o estado que a coisa deixou, e o segundo no que ela se transforma.

Assim, ambos são os limites do Tempo de uma mudança e, por conseguinte, de um estado intermediário entre dois estados, pertencendo como tais à mudança integral. Porém, toda mudança tem uma origem que revela a sua causalidade durante o tempo em que se verifica.

Esta causa não produz repentinamente a sua mudança (num instante indivisível) mas, sim, num Tempo, de tal modo, que assim como o Tempo cresce desde o primeiro instante “a” até a sua integridade “b”, assim também a quantidade da realidade (“b-a”) se produz por todos os graus inferiores compreendidos entre o primeiro e o segundo momentos.

Toda mudança é, pois, possível somente por uma ação contínua da causalidade, que, por ser uniforme, chama-se um momento. A mudança não se compõe desses momentos, se não que é o resultado do seu efeito. Tal é a lei da continuidade de toda mudança. O princípio desta lei é o seguinte: “Nem o Tempo nem o fenômeno em Tempo, se compõe de partes que sejam as menores possíveis”, e, sem embargo, a coisa em sua mudança não chega ao seu segundo estado senão passando por todas essas fases como por outros tantos elementos. Não existe nenhuma diferença no real do fenômeno como na

quantidade de tempos que seja a menor possível.

E o novo estado da realidade passa, saindo do primeiro onde não existia por todos os graus infinitos desta mesma realidade, entre os quais as diferenças são todas menores que a que existe entre o "0" e "a".

Não precisamos aqui pesquisar a utilidade que pode prestar este princípio na investigação da Natureza. Porém, desperta nosso interesse examinar como esse princípio, que tanto parece dilatar os nossos conhecimentos, seja possível "a priori" por completo, apesar de verificarmos imediatamente que é real e legítimo, e que, por conseguinte, é desnecessário explicar como é possível.

Mas como quase sempre precisam de fundamento as pretensões de estender os nossos conhecimentos pela Razão pura, convém, como medida, ser nisto muito desconfiado; não acreditar em nada nem aceitar nada, mesmo com os argumentos dogmáticos mais claros, sem os documentos que nos proporcionem uma dedução positiva e firme.

Todo aumento do conhecimento, todo progresso da percepção, é apenas uma extensão da determinação do sentido interno; quer dizer, uma progressão no Tempo sejam quais forem entretanto os objetivos, fenômenos ou intuições puras. Esta progressão no Tempo determina tudo e em si permanece indeterminada, isto é, que as partes estão necessariamente no Tempo e que sondadas pela síntese do Tempo, porém não antes dela.

Por isso, toda passagem da percepção é algo que continua, é uma determinação do Tempo efetuada pela produção dessa percepção, e como esta determinação é sempre e em todas as suas partes uma quantidade, representa ele a produção que passa, como quantidade, com todos os graus em que nenhum deles é o menor, desde zero até o seu grau determinado.

É, pois, evidente que com isso podemos conhecer "a

priori" a lei das mutações enquanto à sua forma. Nós somente antecipamos nossa propria apreensão, cuja condição essencial deve necessariamente poder ser conhecida "a priori", posto que reside em nós, anteriormente a todo fenômeno.

Do mesmo modo que o Tempo contém a condição sensível "a priori" da possibilidade de uma progressão contínua do que existe ao que deve seguir, da mesma maneira, também, o Entendimento, por meio da unidade da apercepção, contém a condição "a priori" da possibilidade da determinação de todos os instantes dos fenômenos no Tempo, mediante a série de causas e efeitos, onde as primeiras conduzem necessariamente à existência dos segundos, dando, assim, valor em cada Tempo (no geral), por conseguinte, objetivamente, o conhecimento empírico das relações de Tempo.

TERCEIRA ANALOGIA

Princípio da Simultaneidade, Segundo a Lei da Ação e da Relação ou da Reciprocidade

Todas as substâncias, enquanto possam ser percebidas no Espaço, estão numa ação recíproca geral

PROVA

As coisas são simultâneas quando a intuição empírica da percepção de uma e a da outra podem seguir reciprocamente (o que não pode acontecer com os fenômenos como verificamos no segundo princípio). Assim, posso começar pela percepção da Lua e passar à da Terra, ou, reciprocamente, começar pela da Terra e passar para a da Lua; e, justamente, porque as percepções desses objetos podem seguir-se reciprocamente, por isso, podemos dizer que existem simultaneamente.

A simultaneidade é, pois, a existência de coisas diferentes no mesmo Tempo. Porém, não pode perceber-se o Tempo em si mesmo para deduzir que as coisas estão num mesmo Tempo e que as percepções possam seguir reciprocamente.

A síntese da imaginação na apreensão indicaria apenas que cada uma dessas representações está no sujeito quando a outra não está nele e, reciprocamente; porém, não que os objetos estejam ao mesmo tempo; quer dizer que quando um existe o outro também existe no mesmo Tempo e que isso é necessário a fim de que possam as percepções seguirem-se reciprocamente.

É, pois, necessário um conceito intelectual da sucessão recíproca das determinações destas coisas que existem, simultaneamente, umas fora das outras, para poder dizer que a sucessão recíproca das percepções tem seu fundamento no objeto e para representar-se também a simultaneidade como objetiva.

A relação das substâncias, porém, na qual uma contém determinações cuja causa, por sua vez, se contém na outra, essa relação, repetimos, é a relação de influência, e quando reciprocamente a segunda contém a causa das determinações da primeira, é quando se verifica a relação de reciprocidade ou da ação recíproca.

A simultaneidade das substâncias no Espaço não pode ser conhecida na experiência senão supondo sua ação recíproca e esta suposição é, ao mesmo tempo, por conseguinte, a condição da possibilidade das próprias coisas como objetivo da experiência.

As coisas são simultâneas enquanto existem num mesmo e só Tempo. Porém, como conhecer que estão num mesmo e só Tempo, quando a ordem na síntese da apreensão disto é indiferente, isto é, quando pode igualmente ir de A a E por B, C, D, que reciprocamente de E a A?

De fato, se houvesse sucessão no Tempo (na ordem que começa por A e termina por E), seria impossível começar por E a apreensão na percepção e retroceder até A, posto que A pertenceria ao Tempo passado e não poderia, assim, ser um objetivo de apreensão.

Se admitirmos que numa variedade de substâncias consideradas como fenômeno estiver cada uma perfeitamente isolada, isto é, que nenhuma aja sobre a outra e receba reciprocamente a sua influência, diremos então que "a sua simultaneidade" não pode ser objeto de nenhuma percepção possível e que a existência de uma não poderia levar por meio nenhum da síntese empírica, à da outra.

De fato, se imaginarmos que estão separadas por um Espaço inteiramente vazio, a percepção que vai de uma a outra no Tempo, determinaria realmente a existência desta última por meio de uma percepção ulterior, mas não poderíamos verificar se o fenômeno segue a primeira objetivamente ou se é simultâneo.

Deve, pois, haver, além da simples existência, algo pelo que A determine a B o seu lugar no Tempo e, reciprocamente, também, B o seu lugar a A; pois, somente reconhecendo a substância sob esta condição podem ser representadas empiricamente como "existindo simultaneamente". Mas somente aquilo que é a causa de uma coisa, ou das suas determinações, pode determinar o seu lugar no Tempo.

Por conseguinte, toda substância (posto que não pode ser consequência somente pela relação às suas determinações) deve conter em si a causalidade de certas determinações nas demais substâncias, e ao mesmo tempo os efeitos da causalidade das outras substâncias, quer dizer, que todas devem estar imediata ou mediatamente em comunidade dinâmica para que seja possível conhecer na experiência a simultaneidade.

Porém, tudo isso, sem o que a própria experiência dos

objetos em estudo seria impossível, é necessário, entretanto, para estes mesmos objetivos. É, pois, mister a todas as substâncias, quando consideradas como fenômenos, enquanto que foram simultâneas, estarem em comunidade "Gemeinschaft" geral de ação recíproca.

Em alemão, a palavra "gemeinschaft" tem dupla significação e tanto equivale a "communio" (comunidade) em latim, que a "commercium" (comércio). Nós a empregamos aqui como designando uma comunidade dinâmica, sem a qual a comunidade local "communio spatii", em si, não poderia ser reconhecida empiricamente.

É fácil notar em nossas experiências que as influências continuas em todas as partes do Espaço podem por si conduzir nosso sentido de um objetivo a outro; que a luz que brilha em nossos olhos e nos corpos celestes produz um comércio mediato entre nós e esses corpos, o que demonstra assim a sua simultaneidade que não podemos mudar empiricamente de Lugar (perceber essas mudanças), sem que de todas as formas da matéria nos torne possível a percepção dos lugares que ocupamos e que é exclusivamente por meio da sua influência recíproca que se pode comprovar sua simultaneidade, e, daí (embora só mediatamente), a coexistência dos objetos desde os mais distantes até os mais próximos.

Sem comunidade, toda percepção (do fenômeno no Espaço) está isolada das outras e a corrente de representações empíricas, isto é, a experiência, começaria novamente em cada objeto sem que a precedente estivesse relacionada no mais mínimo ou pudesse estar com ela numa relação de Tempo.

Não cogito com isso refutar a idéia de um Espaço vazio; porque pode sempre estar ali onde não há percepções e onde, portanto, não existe o conhecimento empírico da simultaneidade; porém, neste caso, não poderia ser um objeto

para nossa possível experiência.

Acrescento o que segue para maior clareza.

Todos os fenômenos, enquanto estão contidos numa experiência possível, estão em espírito na comunidade ("communio") de apercepção; e para que os objetos possam ser representados como entrosados, necessário será que determinem reciprocamente os seus lugares no Tempo e que formem assim um todo. Mas para que esta comunidade subjetiva possa basear-se num princípio objetivo ou ser relacionada com fenômenos como substâncias, é preciso que a percepção de um, como princípio, possibilite a do outro, e reciprocamente, a fim de que a sucessão, que está sempre nas percepções, como apreensões, não seja atribuida aos objetos, senão que possam estes representar como coexistentes.

Mas isto é uma influência recíproca, quer dizer, um comércio real de substâncias, sem o qual a relação empírica da simultaneidade não poderia ser encontrada. Por meio deste comércio, os fenômenos, embora externos uns aos outros, e assim mesmo entrosados, formam um composto "compositum reale", do qual podem existir numerosas espécies. As três relações dinâmicas de que resultam todas as demais são, pois, de influência, de consequência e de composição.

* * *

Tais são as três analogias da experiência. São apenas princípios que servem para determinar a existência dos fenômenos no Tempo, segundo seus três "modos", isto é, segundo a relação com o Tempo mesmo, como quantidade (quantidade, existência ou duração), segundo a relação no Tempo como série (sucessão), e segundo o Tempo como conjunto de todas as existências (simultaneidade).

Esta unidade da determinação do Tempo é completamente dinâmica; isto é, que o Tempo não pode ser considerado como aquilo em que a experiência determina

imediatamente a cada instante seu lugar, o que é impossível porque no Tempo absoluto não é um objeto de percepção onde os fenômenos se pudessem unir entre si; porém, a regra do Entendimento, única que pode dar à existência dos fenômenos uma unidade sintética fundada nas relações de Tempo, determina a cada um deles o seu lugar no Tempo, e, por conseguinte, a determina "a priori" e com valor para todos os Tempos e para cada Tempo.

Entendemos por Natureza (no sentido empírico) o encadeamento de fenômenos entrosados no que diz respeito à sua existência, por regras necessárias, isto é, por leis. São, pois, certas leis e leis "a priori" que antes de tudo possibilitam uma Natureza; as leis empíricas não podem ocorrer nem serem descobertas a não ser por meio da experiência, mas de conformidade com essas leis primitivas, sem as quais a experiência seria em si impossível.

Nossas analogias apresentam, pois, propriamente a unidade da Natureza no seu entrosamento de todos os fenômenos sob certos "expoentes", que somente exprimem a relação do Tempo (enquanto abarcar toda a existência) com a unidade da apercepção, unidade esta que somente pode existir numa síntese baseada em regras.

Assim, as três possuem esta significação: todos os fenômenos residem numa Natureza, e assim deve ser, porque sem esta unidade "a priori", toda a unidade da experiência, por conseguinte, toda determinação de objetivos na experiência seriam impossíveis.

Mas, devemos fazer uma advertência a respeito da prova que demos dessas leis transcendentais da Natureza e sob o caráter particular desta prova tendo também esta observação extraordinária importância ao mesmo tempo, como regra para qualquer outro intento de provar "a priori" proposições intelectuais que são ao mesmo tempo sintéticas.

Se quiséssemos demonstrar dogmaticamente, isto é, por

conceitos, essas analogias, como seja: que tudo quanto existe somente se encontra em algo permanente e que todo acontecimento supõe algo num estado precedente, a quem segue uma regra, e, finalmente, que na diversidade das coisas simultâneas os estados estão simultaneamente relacionados uns com os outros, segundo uma regra (em comércio recíproco), então nosso labor teria sido um trabalho perdido. Porque não podemos ir de um objetivo e da sua existência à existência de outro ou à sua maneira de existir, por simples conceitos dessas coisas seja qual for o modo pelo qual forem analisados, O que nos restaria depois?

A possibilidade da experiência, como conhecimento no qual em último termo podem ser-nos dados todos os objetivos, tem na sua representação para nós uma realidade objetiva. Porém, nesta situação intermediária, cuja forma essencial consiste na "unidade" sintética da apercepção de todos os fenômenos, achamos condições "a priori" da determinação cronológica, necessária e permanente de toda existência no fenômeno, sem as quais a determinação empírica é em si impossível, tendo desta forma descoberto as regras da unidade sintética "a priori", por meio das quais podemos antecipar a experiência.

Na falta deste método e na falsa persuasão das proposições sintéticas que o uso experimental do Entendimento recomendava como princípios, sucedeu que sempre foi procurada, embora em vão, uma prova do princípio, da razão suficiente. Ninguém pensou nas outras duas analogias, embora se servissem sempre delas sem notá-lo. E, porque não pensaram nisto, aconteceu que lhes faltava o fio condutor das categorias, aquele que pode descobrir e tomar sensíveis todas as lacunas do Entendimento, quer nos conceitos, quer nos princípios.

IV – Postulados do Pensamento Empírico em Geral

1.° – Aquilo que condiz com as condições formais da experiência (com referência à intuição e aos conceitos) é “possível”.

2.° – Aquilo que condiz com as condições materiais da experiência (da sensação) é “real”.

3.° – Aquilo que, na conformidade com o real, está determinado segundo as condições gerais da experiência, é “necessário” (existe necessariamente).

Explicação

As categorias da modalidade têm de particular que não aumentam em nada, como determinação do objetivo, o conceito a que se unem como predicado senão que apenas exprimem a relação com a faculdade de conhecer.

Quando o conceito de uma coisa é já perfeito, posso ainda perguntar se esta coisa é simplesmente possível ou se é real, e, neste último caso, se além disso é também necessária. Não pensamos com isso nenhuma determinação com referência ao próprio objeto, pois somente tratamos de saber qual é a relação deste objeto (e de todas as suas determinações) com o Entendimento e o seu uso empírico, com o juízo empírico e com a razão (na sua aplicação à experiência).

Precisamente, por este motivo, os princípios da modalidade são apenas explicações da possibilidade, da realidade e da necessidade em seu uso empírico, e, ao mesmo tempo, a restrição das categorias somente ao uso empírico, sem permiti-las nem admiti-las pelo uso transcencental.

Realmente, se possuem apenas um valor lógico e limitam-se a exprimir analiticamente a forma do “pensamento”, senão que se referem a “coisas" a sua possibilidade, realidade ou necessidade, é mister que se apliquem à experiência possível é à sua unidade sintética, na qual somente entram os objetivos do conhecimento.

O postulado da possibilidade das coisas exige que o seu conceito esteja de acordo com as condições formais da experiência em geral; mas esta, isto é, a forma objetiva da experiência em geral, contém toda a síntese desejada para o conhecimento de objetivos.

Um conceito que encerrar uma síntese deve ser considerado vazio e é como se não referindo a nenhum objetivo, se esta síntese não pertencer à experiência, quer extraída dela, e neste caso seu conceito se denomina conceito empírico, quer como condição “a priori" da experiência em geral (como sua forma), quando então é um conceito puro, o qual pertence à experiência, porque somente nesta pode ser encontrado o seu objetivo.

De fato, de onde tirar o caráter da possibilidade de um objetivo idealizado por um conceito sintético “a priori”, senão da síntese que constitui a forma do conhecimento empírico dos objetivos?

É também uma condição lógica absolutamente necessária que nesse conceito não deve existir nenhuma contradição. Porém, isto está muito longe de ser o bastante para constituir a realidade objetiva do conceito, quer dizer, a possibilidade de um objetivo tal como é idealizado pelo conceito.

Deste modo, não existe contradição alguma no conceito de uma figura contida entre duas linhas retas, porque o conceito de duas linhas retas e do seu encontro não contém a negação de nenhuma figura. A impossibilidade não está, pois, no próprio conceito, senão na sua construção no Espaço, isto é, nas condições do Espaço e de suas determinações, condições estas que, por sua vez, têm realidade objetiva, quer dizer, relacionam-se com coisas possíveis, posto que contêm “a priori” a forma da experiência em geral.

Apresentemos, agora, toda a utilidade e toda a influência desse postulado da possibilidade. Quando eu

represento uma coisa que é permanente, de maneira que quando há nela uma transformação pertence, somente, ao seu estado, não posso apenas por esse conceito conhecer se essa coisa é possível.

Igualmente, quando imagino alguma coisa que é de tal natureza, que uma vez colocada nalgum lugar, outra segue-a imediatamente, posso considerá-la sem contradição, mas não poderia por isso julgar se uma propriedade dessa espécie (como causalidade) se encontra em algum objeto possível.

Finalmente, posso imaginar coisas (substâncias) diversas, de tal maneira constituídas, que o estado de uma produza uma conseqüência no de outra, e reciprocamente; porém, segundo essas conclusões que apenas se baseiam numa síntese arbitrária, não posso deduzir se uma relação dessa espécie pode pertencer também às coisas. Somente enquanto esses conceitos exprimem "a priori" as relações das percepções em cada experiência é como se conhecêssemos a sua realidade objetiva, isto é, a sua verdade transcendental, e isto, em verdade, independentemente da experiência, embora sem ter relação com a forma de uma experiência em geral e com a unidade sintética na qual somente podemos conhecer empiricamente os objetos.

Mas, se quisermos formular novos conceitos de substâncias, de forças, de ações recíprocas, com a matéria que a percepção nos oferece sem tirar da referida experiência o exemplo da sua relação, cairíamos então puramente em quimeras e não poderíamos reconhecer a possibilidade dessas fantásticas concepções por meio de um critério, porque não foi tomada como guia a experiência nem foram derivados dela.

Tais conceitos inventados não podem receber "a priori", como as categorias, o caráter da sua possibilidade, como condições de que toda experiência depende, senão somente "a posteriori", como dados pela própria experiência.

Assim sendo, sua possibilidade deve ser conhecida "a posteriori" e empiricamente, ou então não pode sê-lo.

Uma substância que estiver constantemente no Espaço, porém sem enchê-lo (como esse intermediário que alguns quiseram introduzir entre a matéria e o ser pensante), ou uma faculdade particular que tivesse nosso espírito de "prever" o porvir (sem deduzi-lo), ou, finalmente, a faculdade que teria este espírito de estar em comunhão de pensamento com outros homens por muito distantes que se encontrem, são todos eles conceitos, cuja possibilidade carece por completo de fundamento porque não se apóia na experiência nem nas suas leis já conhecidas, sem o que são apenas um conjunto arbitrário de pensamentos, e embora sem nenhuma contradição, de modo algum podem pretender a uma realidade objetiva, nem por conseguinte à possibilidade de objetivos tais como nesse caso foram concebidos.

No que se refere à realidade, desnecessário será dizer que não pode ser concebida como tal "in concreto", sem recorrermos à experiência, em virtude que somente pode ser posta em relação com a sensação como matéria da experiência e não com a forma da relação, com a qual poderia melhor o espírito argúir suas ficções.

Deixo, porém, de lado aquilo cuja possibilidade só pode ser deduzida da realidade na experiência para referir-me aqui à possibilidade de coisas baseadas em conceitos "a priori". Insisto em sustentar que desses conceitos apenas, não se pode tirar nunca as próprias coisas, senão somente enquanto forem condições formais e objetivas de uma experiência em geral.

Parece, de fato, que a possibilidade de um triângulo poderia ser conhecida em si mesma pelo seu conceito, que em realidade é independente da experiência; porque, de fato, podemos dar-lhe um objetivo completamente "a priori", quer dizer, construí-lo.

Mas, como esta construção é a forma apenas de um

objeto, o triângulo seria apenas um produto da imaginação, cujo objetivo teria somente uma possibilidade duvidosa, porque faltar-lhe-ia para ser de outro modo, alguma coisa a mais, isto e: que esta figura fosse concebida somente sob as condições em que descansam todos os objetos da experiência.

Porém, a única coisa que acrescenta a esse conceito a representação da possibilidade de tal objeto, é que o Espaço é uma condição formal "a priori" de experiências externas, e que esta mesma síntese figurativa, pela qual construímos um triângulo na imaginação, é idêntica em absoluto à que produzimos na apreensão de um fenômeno para formarmos dele um conceito experimental.

Desta forma, a possibilidade das quantidades contínuas e até a das quantidades em geral, pois, seus conceitos são todos sintéticos, não é o resultado desses conceitos por si mesmos, senão enquanto forem considerados como condições formais da determinação de objetivos na experiência em geral.

Onde, pois, encontrar os objetivos que correspondem aos conceitos, senão na experiência, pela qual unicamente recebemos os objetos? Podemos, é verdade, sem experiência prévia, conhecer e caracterizar a possibilidade das coisas; porém, somente em relação às condições sob as quais alguma coisa em geral é determinada na experiência como objetivo; sendo-o por conseguinte, "a priori", porém sempre em relação à experiência e nos seus limites.

O postulado para o conhecimento da "realidade" das coisas exige uma "percepção"; isto é, uma sensação acompanhada de consciência (embora não imediata) do próprio objeto cuja existência devemos conhecer; mas também é preciso que este objetivo esteja de acordo com alguma percepção real segundo as analogias da experiência, as que patenteiam o entrosamento real na experiência possível.

Nenhuma característica da existência de uma coisa pode, de qualquer forma, ser encontrada em seu simples "conceito". Porque mesmo que esse conceito seja tão completo que nele nada falte para imaginar uma coisa com as suas determinações internas, a existência, sem embargo, nada tem de comum com todas essas determinações; a questão fica reduzida apenas a sabermos se uma coisa nos é dada de maneira que a sua percepção possa preceder sempre ao conceito.

O conceito, precedendo a percepção, significa a simples possibilidade da coisa; a percepção que dá ao conceito a matéria é unicamente o caráter da realidade. Porém, podemos também conhecer a existência de uma coisa antes de percebê-la, por conseguinte, relativamente "a priori", desde que esteja unida a determinadas percepções, segundo os princípios do seu enlace empírico (as analogias).

Então, de fato, a existência da coisa está ligada com as nossas percepções numa possível experiência, e podemos, seguindo o fio dessas analogias, passar da nossa percepção real à coisa na série de possíveis percepções.

É assim que conhecemos pela percepção da agulha de ferro imantada a existência de uma matéria magnética nos corpos, apesar de ser-nos impossível a percepção imediata desta matéria pela natureza dos nossos órgáos; porque pelas leis da sensibilidade e "contextus" de nossas percepções chegaríamos numa experiência a ter a intuição imediata desta matéria se os nossos sentidos fossem mais delicados, porém, o limite desses sentidos nada faz à forma da experiência possível em geral.

Até onde chega a percepção e o que dela depende, segundo leis empíricas, até ali também chega o nosso conhecimento da existência das coisas; se não começarmos pela experiência ou se não procedermos seguindo as leis do encadeamento empírico dos fenômenos, em vão pretende-

remos adivinhar ou conhecer a existência das coisas.

O idealismo faz graves objeções contra essas regras da demonstração mediata da existência, e por isso é esta a ocasião de refutá-lo.

Refutação do Idealismo

O idealismo (quero dizer, o material) é a teoria que declara a existência de objetos exteriores no espaço como duvidosa e indemonstrável, como falsa e impossível. A primeira doutrina é o idealismo "problemático" de Descartes, que admite somente como irrefutável esta asserção empírica: "eu sou"; a segunda é o idealismo "dogmático" de Berkeley, que considera o Espaço com todas as coisas das quais é inseparável como algo impossível em si, e, por conseguinte, como vãs quimeras as coisas que nele se produzem.

O idealismo dogmático é inevitável quando se faz do espaço uma propriedade pertinente às coisas em si: porque então ele bem como tudo o que o condiciona é um nada.

Entretanto, na estética transcendental destruímos todos os princípios deste idealismo. O idealismo problemático, que nada afirma neste particular, mas que sustenta apenas nossa impotência para demonstrar pela experiência imediata uma existência diferente à nossa, é racional e demonstra uma investigação filosófica e fundamental, que não consente em formular um juízo decisivo senão após ter achado uma prova suficiente.

Trata-se, pois, de demonstrar, que não somente nós "imaginamos" as coisas externas, mas que temos também a "experiência", o que somente podemos obter demonstrando . que nossa experiência interna, indubitável para Descartes, é possível somente sob a suposição da experiência externa.

Teorema – A simples consciência da minha própria existência, embora empiricamente determinada,

demonstra a existência de objetos fora de mim no Espaço

PROVA

Eu tenho consciência da minha existência como determinada no Tempo. Toda determinação supõe algo "permanente" na percepção. Mas esse permanente não pode ser algo em mim, justamente pela razão que a minha existência não pode ser determinada no tempo senão pelo permanente. A percepção deste permanente só é possível por meio de uma "coisa" que exista fora de mim e não simplesmente pela representação de uma coisa externa a mim.

Por conseguinte, a determinação da minha existência no Tempo só é possível pela existência de coisas reais que percebo fora de mim. Mas como esta consciência no Tempo está necessariamente ligada à consciência da possibilidade desta determinação do Tempo, segue-se daí que também está necessariamente ligada com a existência das coisas fora de mim, como à condição da determinação do Tempo; quer dizer, que a consciência da minha própria existência é ao mesmo tempo uma consciência imediata da existência de outras coisas externas.

Primeira Observação – Notar-se-á na prova precedente que rebatemos o jogo do Idealismo com as suas próprias armas e que nos deu um resultado contraproducente para ele. Este admitia que a única experiência imediata era a interna e que daí somente se deduzia a existência das coisas externas; porém, isto sem certeza, como sempre que se deduz de efeitos dados causas "determinadas", e porque a causa das representações pode-se encontrar também em nós, podendo acontecer atribuí-las falsamente a coisas externas.

Demonstramos, porém, que a experiência externa é propriamente imediata e que somente por meio desta, não a consciência da nossa própria existência, porém, sim, a

determinação desta existência no Tempo, quer dizer, a experiência interna.

Está claro, que a representação “eu sou”, que exprime a consciência que pode acompanhar todo pensamento é o que encerra imediatamente em si a existência de um sujeito, porém, nenhum “conhecimento”, por conseguinte, nenhum conhecimento empírico, quer dizer, nenhuma experiência.

É mister para isto, além do pensamento de algo existente, a intuição, e aqui, a intuição interna, em cuja relação, isto é, ao Tempo, deve o sujeito ser determinado o que somente por meio de objetos externos pode realizar-se, de tal maneira, que a própria experiência não é possível senão mediatamente e por meio da experiência externa.

Segunda Observação – O que acabamos de dizer está perfeitamente de acordo com todo uso experimental da nossa faculdade de conhecer na determinação do Tempo. Não somente não podemos perceber nenhuma determinação do tempo a não ser pela mudança nas relações exteriores (o movimento) relativo ao permanente do Espaço (por exemplo, o movimento do Sol relativamente aos objetos da Terra), senão que nada temos permanente que possamos submeter como intuição ao conceito de uma substância, a não ser a “matéria”.

E note-se que esta permanência não foi tirada de modo algum da experiência externa, senão suposta “a priori”, como condição necessária de toda determinação de Tempo e, por conseguinte, também, como determinação do sentido interno relativamente à nossa própria existência pela existência das coisas externas.

A consciência de mim mesmo na representação “eu”, não é de modo algum uma intuição, é uma representação puramente intelectual da espontaneidade de um sujeito pensante. Esse não contém, pois, o menor predicado da intuição que, como permanente, possa servir de correlativo à

determinação do Tempo no sentido interno, como, por exemplo, a impenetrabilidade da matéria, como intuição empírica.

Terceira Observação – Pelo fato da existência de objetos exteriores ser necessária para possibilidade da consciência determinada de nós mesmos, não significa que toda representação intuitiva de coisas externas contenha ao mesmo tempo a sua existência, pois esta representação pode muito bem ser consequência da imaginação (como acontece nos sonhos e na loucura); porém, ela, entretanto, somente se manifesta pela reprodução de antigas percepções, a que, como já demonstramos, somente são possíveis pela "realidade" de objetos "externos".

Foi, pois, suficiente demonstrar que a experiência interna em geral somente é possível pela experiência externa em geral. Para certificarmo-nos de que tal ou qual pretendida experiência não é um simples brinquedo da nossa imaginação, consegue-se por meio das suas determinações particulares e dos critérios de toda experiência real.

Finalmente, o terceiro postulado se refere à necessidade material na existência e não à puramente formal e lógica no entrosamento de conceitos. Mas, como nenhuma existência de objetivos dos sentidos pode ser conhecida completamente "a priori", senão relativamente, isto é, pela relação a outro objeto já conhecido, que nunca poderá referir-se mais que a uma existência compreendida de alguma forma no conjunto da experiência, da qual a percepção dada forma parte; a necessidade da existência nunca pode ser conhecida por conceitos senão pelo entrosamento que a une no que é perceptível segundo as leis gerais da experiência.

Por outro lado, como a só existência que se pode reconhecer como necessária sob a condição de outro fenômeno é a dos efeitos resultantes de causas dadas pela lei

de causalidade, não é da existência de coisas (substâncias) senão somente da de seus estados que poderemos conhecer a necessidade, e isto, em virtude das leis empíricas da causalidade, por meio de outros estados conhecidos na percepção.

Segue-se, daí que o critério da necessidade reside apenas nesta lei da experiência possível, a saber: que tudo o que sucede está determinado "a priori" no fenômeno por sua causa.

Conhecemos apenas a necessidade de "efeitos" naturais, cujas causas nos foram dadas; o caráter da necessidade na existência não se estende além do terreno da experiência possível e todavia nesse terreno não se aplica a existência de coisas como substâncias, posto que estas não podem nunca ser consideradas como efeitos empíricos ou como algo que é e que não nasce.

A necessidade, pois, refere-se somente às relações de fenômenos segundo a lei dinâmica da causalidade e à possibilidade, por nós fundamentada, de deduzir "a priori" de uma existência dada (uma causa) outra existência (o efeito).

Tudo o que acontece é hipoteticamente necessário; é este um princípio que submete a mudança no mundo a uma lei, isto é, a uma regra da existência necessária, sem a qual a própria Natureza não poderia existir.

Por este motivo, o princípio: nada acontece por acaso "in mundo non datur casus", é uma lei "a priori" da Natureza, O mesmo acontece com este outro: não há na Natureza uma necessidade cega, senão condicional, e, por conseguinte, inteligente "non datur fatum". Estes dois princípios são leis que submetem o jogo de mudanças a uma "natureza de coisas (como fenômenos), ou seja, à unidade intelectual, na qual somente pode pertencer à experiência considerada como unidade sintética de fenômenos. Ambos são dinâmicos.

O primeiro é propriamente uma conseqüência do

princípio de causalidade (sob as analogias da experiência). O segundo pertence aos princípios da modalidade, que acrescenta à determinação causal, o conceito de necessidade, porém, necessidade sujeita, sem embargo, a uma regra do entendimento.

O princípio da continuidade impossibilita qualquer salto "in mundo non datur saltus" na série de fenômenos (das mudanças) e ao mesmo tempo toda lacuna ou vazio entre dois fenômenos no conjunto de todas as intuições no espaço ("non datur hiatus").

Este princípio pode enunciar-se assim: nada existe na experiência que prove um "vacuum" nem que apenas o permita como uma parte da síntese empírica. Porque este vazio, que pode ser concebido fora do campo da experiência possível (do mundo), não está dentro da jurisdição do Entendimento somente, o qual unicamente se refere às questões relativas ao uso dos fenômenos dados em relação ao conhecimento empírico, sendo além disso um problema para a razão idealista, que foge da esfera de uma experiência possível para julgar o que circunda e Limita esta mesma esfera.

Esta é, portanto, uma questão que deve ser examinada na dialética transcendental.

Poderíamos com facilidade representar esses quatro princípios "in mundo non datur hiatus, non datur saltus, non datur casus, non datur fatum" como todos os demais princípios de origem transcendental, na sua ordem, conformando-nos o seu lugar, mas o leitor experimentado fá-lo-á por si mesmo ou encontrará com facilidade o caminho condutor para isso.

Esses princípios confirmam todos em que não permitem nada na síntese empírica que possa alcançar o entendimento e ao encadeamento contínuo de todos os fenômenos; quer dizer, à unidade de seus conceitos. Porque o

Entendimento é aquele em que é possível a unidade da experiência onde todas as percepções devem encontrar o seu lugar.

É maior o campo da possibilidade e o da realidade, e o desta que o da necessidade? Questões são estas interessantes ao extremo e que exigem uma solução sintética, porém que entram nos foros da razão, porque equivalem quase a perguntar se todas as coisas como fenômenos pertencem ao conjunto e ao todo de uma só experiência, da qual toda percepção indicada é somente uma parte, e por conseguinte não poderia ligar-se a outros fenômenos, ou se as minhas percepções podem pertencer (no seu encadeamento geral) a algo mais que a uma única experiência possível.

Em geral o Entendimento não nos dá "a priori" a experiência mas, apenas, a regra, segundo condições subjetivas e absolutas da sensibilidade e da apercepção, as úmcas que possibilitam essa experiência. Entrementes, foram possíveis outras formas da intuição (Espaço e Tempo), ou outras formas do Entendimento (a forma discursiva do pensamento ou a do conhecimento pelos conceitos), não poderíamos, de forma alguma, concebê-las nem compreendê-las e, se isso fosse possível, não pertenceria sempre à experiência como único conhecimento no qual os objetivos nos foram dados.

Porque devem existir mais percepções que as que em geral constituem o todo da nossa experiência possível, e pode, por conseguinte, existir outro campo diferente da matéria? A respeito disto nada pode dizer o Entendimento, que apenas se ocupa da síntese do que está dado.

Além disso, a pobreza dos nossos raciocínios comuns com os quais criamos o grande império da possibilidade, do qual toda coisa real (todo objetivo de experiência) é somente uma mínima parte, e tão patente que salta à vista.

Tudo o que é real é possível; resultando dai,

naturalmente, segundo as leis lógicas da inversão, esta proposição particular: algumas coisas possiveis são reais. O que também significa: existem muitas coisas possíveis que não são reais.

Parece, é certo, que pode ser posto o número do possível muito por cima do real, porque é preciso acrescentar algo àquele para que resulte isto. Mas desconheço esta adição ao possível, porque o que seria preciso acrescentar seria impossível. A única coisa que no meu entendimento poderia acrescentar-se à conformidade com as condições normais da experiência é o entrosamento com alguma percepção, e o que está entrosado com uma percepção, segundo as leis empíricas, é real, embora não seja imediatamente percebido.

Mas não podemos deduzir pelo que é dado, e menos ainda se nada nos foi dado (porque nada, absolutamente nada, pode ser pensado sem matéria), que no entrosamento universal, com aquilo que nos é dado na percepção, possa existir outra série de fenômenos, e por conseguinte seja possível mais de uma experiência, a única que tudo compreende.

Porém, o que é possível apenas sob as próprias condições, simplesmente possíveis, não o é sob "todas as relações". E sem embargo, a questão deve ser considerada sob este ponto de vista geral quando se trata de sabermos se há possibilidade das coisas se estender além da experiência.

Mencionei estas questões apenas para não deixar qualquer lacuna no que pertence, segundo a opinião geral, aos conceitos do Entendimento. Porém, na realidade, a possibilidade absoluta (que é a que vale sob todos os conceitos) não é um simples conceito do Entendimento e não pode ter nenhum uso empírico; pertence exclusivamente à Razão, que sobrepuja todo uso empírico possível do Entendimento.

Foi por isso que nos contentamos com uma ligeira observação crítica, deixando as coisas no mesmo estado em

que estavam até que mais tarde façamos das mesmas um estudo meticuloso. Antes de terminarmos este quarto número e com ele o sistema de todos os princípios do Entendimento puro, devo explicar por que chamei de postulados aos princípios da modalidade.

Não considero aqui essa palavra no sentido que lhe deram alguns filósofos modernos contra a teoria dos matemáticos, aos quais propriamente pertencem; quero dizer, como significando uma proposição que foi dada como imediatamente certa, porém sem justificá-la nem demonstrá-la.

Porque se admitirmos que deve conceder-se um assentimento absoluto logo à primeira vista e sem dedução das proposições sintéticas por evidentes que estas sejam, destrói-se com isso toda crítica do Entendimento. Como não faltam pretensões absurdas às quais nem a fé comum é recusada (sem ser uma autoridade), nosso Entendimento ficaria aberto a todas as opiniões sem que fosse possível negar sua aceitação a proposições que, mesmo ilegítimas, exigiriam serem aceitas como verdadeiros axiomas.

Assim, pois, quando uma determinação "a priori" é acrescida sinteticamente ao conceito de uma coisa, é preciso unir necessariamente a uma proposição dessa espécie, senão uma prova, pelo menos uma dedução da legitimidade desta asserção.

Mas, os princípios da modalidade não são objetivamente sintéticos, porque os predicados da possibilidade, da realidade e da necessidade, não estendem sequer o conceito a que se aplicam, quando acrescentam algo à representação do objetivo. E, embora sejam sempre sintéticos, não o são, entretanto, senão subjetivamente; isto é, que aplicam ao conceito de uma coisa (do real), do qual nada mais dizem, a faculdade de conhecer onde tem sua origem e base.

Se esse conceito é idêntico no Entendimento com as

condições formais da experiência, chama-se então como possível ao seu objetivo; mas, se estiver encadeado com a percepção (com a sensação como matéria dos sentidos) e determinado por ela mediante o Entendimento, chama-se real ao seu objeto, e se, finalmente, está determinado pelo entrosamento das percepções segundo conceitos, então o seu objetivo é necessário.

Os princípios da modalidade não exprimem, pois, com referência a um conceito, apenas que o ato da faculdade de conhecer que o produz. Entretanto, denominam-se postulados em Matemática à proposição prática que somente contém a síntese pela qual obtemos um objeto e produzimos o conceito; com uma linha dada descrever de um ponto determinado um círculo numa superfície.

Semelhante proposição não pode ser demonstrada porque o procedimento exigido é justamente aquele que produzimos primeiramente, o conceito dessa figura.

Podemos, portanto, da mesma forma, postular os princípios da modalidade, posto que não estende seu conceito das coisas (18) senão que se limitam a mostrar a maneira como esse conceito em geral está ligado à faculdade de conhecer.

Observação Geral Sobre o Sistema dos Princípios

Uma coisa mui digna de nota que nós não podemos perceber pela categoria só a possibilidade de alguma coisa, mas que tenhamos sempre necessidade de uma intuição para descobrir a realidade objetiva do conceito do entendimento.

Tomemos, por exemplo, as categorias de relação.

Como primeiro, qualquer coisa pode existir como sujeito e não como simples determinação de outra coisa; quer dizer, como pode ser substância; ou, segundo, porque um algo é, outro também deve ser; por conseguinte, como algo em geral pode ser causa; ou, terceiro, como quando muitas coisas

são, porque uma existe, algo nas outras a segue, e reciprocamente, e como um comércio de substâncias pode assim estabelecer-se.

Simples conceitos não podem indicar-nos isso.

E assim se dá com todas as outras categorias. P. ex.: como uma coisa pode ser idêntica a muitas, quer dizer, como pode ser uma quantidade etc.. Assim, enquanto a intuição falta não se sabe pelas categorias, se pensa um objeto, nem se em geral pode convir-lhe um objeto; por onde se vê que por si mesmos não são conhecimentos, mas simples formas de pensar, que servem para transformar em conhecimentos as intuições dadas. Resulta também que nenhuma proposição sintética podemos tirar somente das categorias.

Quando digo, por exemplo, que em toda existência há uma substância, quer dizer, algo que só como sujeito pode existir e não como simples predicado, ou que uma coisa é um “quantum”, em tudo isso nada há que nos sirva para sair de um conceito dado a uni-lo a outro. Assim, pois, nunca se pôde provar por simples conceitos puros do entendimento uma proposição sintética; esta, por exemplo: tudo que existe acidentalmente tem uma causa. Quanto nisto se tem feito é demonstrar que, sem esta relação, não compreenderíamos a existência acidental; quer dizer, que não podemos conhecer “a priori", pelo entendimento, a existência de tal coisa.

Mas não se segue disto que esta relação seja a condição da possibilidade da coisa mesma. Se recordamos nossa prova do princípio de causalidade, que tudo que ocorre (todo evento) supõe uma causa, se advertirá que não podemos realizá-la mais do que em relação aos objetos da experiência, por conseguinte como princípio do conhecimento de um objeto dado na intuição empírica e não só por conceitos.

Não se pode, porém, negar que esta proposição: todo evento tem uma causa, não seja evidente para todos por simples conceitos; mas então o conceito de acidente está já

entendido de tal maneira que contém, não a categoria de modalidade (como algo cuja não existência pode conceber-se) mas a de relação (como algo que só pode existir como conseqüencia de outra coisa); e, neste caso, a proposição é por completo idêntica a esta outra; tudo o que não pode existir, senão como conseqüência, tem sua causa. Com efeito, quando queremos dar exemplos de existência acidental, recorremos sempre a mudanças e não à simples possibilidade de conceber o contrário.(19)

Mudança, porém, é sucessão, e, como tal, não é possível mais senão por uma causa, e cuja não-existência, por conseguinte, em si é possível. Reconhece-se desse modo a contingência em que não pode existir senão como efeito de uma causa. Quando se admite, pois, uma coisa como contingente, é uma proposição analítica dizer que tem uma causa.

Todavia, é mais notável que para compreender a possibilidade de coisas pelas categorias, e, por conseguinte, para demonstrar a realidade objetiva destas últimas, tenhamos sempre necessidade, não só de intuição, como também de intuições exteriores. Tomemos, por exemplo, os conceitos puros de relação e achamos:

1.° Para dar ao conceito de substância na intuição algo de fixo que corresponda (provando com isto a realidade objetiva desse conceito), temos necessidade de uma intuição no espaço (da intuição da matéria), porque só o espaço determina constantemente, enquanto que o tempo, e por conseguinte, quando se encontra no sentido interior, transcorre sem cessar.

2.° Para apresentar a mudança como intuição correspondente ao conceito de causalidade, somos obrigados a tomar como exemplo o movimento, como mudança no espaço; e somente assim podemos fazer-nos perceptíveis mudanças cuja possibilidade não pode compreender nenhum entendimento puro.

Mudança é união de determinações contraditoriamente opostas entre si na existência de uma só e mesma coisa. Mas, como agora é possível que de um estado dado siga, na mesma coisa, outro estado que lhe seja oposto? Coisa é esta que não pode compreender nenhuma razão sem exemplos, não podendo ser inteligível sem uma intuição. Esta intuição é a do movimento de um ponto no espaço, cuja existência em diferentes lugares (como conseqüência de determinações contrárias) nos faz perceber a mudança; porque, ainda para que possamos conceber mudanças internas, é mister que nos representemos o tempo de uma maneira figurada, como forma do sentido traçado desta linha (pelo movimento), e, por conseguinte, nossa existência sucessiva em diferentes estados por uma intuição exterior.

A razão consiste em toda mudança como algo fixo na intuição, ainda que para poder ser percebido supõe como mudança e que não se encontre no sentido interno nenhuma intuição fixa.

3.° Enfim, a categoria de reciprocidade não pode ser compreendida, quanto a sua possibilidade, só pela razão; e, por conseguinte, a realidade objetiva desse conceito não pode ser apercebida sem intuição, e intuição exterior no espaço. Com efeito, como conceber a possibilidade de que, existindo muitas substâncias, da existência de uma resulta algo (com efeito) na da outra, e reciprocamente; e que, por conseguinte, pela razão que existe algo na primeira que só pela existência da segunda pode compreender-se, deva suceder outro tanto com a segunda com respeito à primeira?

Porque isto é necessário para que exista reciprocidade; mas que não pode compreender-se de coisas que subsistem umas de outras por sua substância, completamente isoladas. Assim, Leibnitz, ainda, atribuindo uma reciprocidade às substâncias do mundo, mas às substâncias tais como as concebe só o entendimento, teve necessidade de recorrer à

intervenção da divindade; porque viu com razão que esse comércio de substâncias era incompreensível só por sua existência.

Mas nós outros podemos fazer-nos admissível a possibilidade desta reciprocidade de substâncias como fenômenos, representando-as no espaço, por conseguinte, na intuição exterior; porque o espaço contém "a priori" relações formais exteriores como condições da possibilidade de relações reais em si na ação e na reação, por conseguinte, na reciprocidade. Assim mesmo é fácil provar que a possibilidade de coisas como quantidades, e, por conseguinte, a realidade objetiva da categoria de quantidade, não podem ser expostas senão na intuição exterior, nem aplicadas depois ao sentido interno senão por meio dessa intuição. Para não ser prolixo deixo os exemplos ao cuidado do leitor.

Toda esta observação é de grande importância, não só para confirmar nossa precedente refutação do idealismo, como também ainda para, quando se falar do conhecimento em si a simples consciência interna, e a determinação de nossa natureza sem o auxílio de intuições empíricas, fazer-nos ver os estreitos limites da possibilidade de semelhante conhecimento.

Esta já é a última conseqüência de toda esta seção. Todos os princípios do entendimento puro não são mais do que princípios "a priori" da possibilidade da experiência; com esta unicamente se relacionam todos os princípios sintéticos "a priori", e sua mesma possibilidade radica por completo nesta relação.

* * *

NOTAS

(1) Intuição, como Kant aqui a define, é a representação imediata que faço de um objeto. O conhecimento de um objeto não tem que ser sempre imediato, pois sem necessidade de contempla-lo imediatamente posso obter o seu conhecimento. Com efeito: seja um objeto qualquer, o Pacaembu, por exemplo. Posso conhecê-lo, representando-o em todos os seus elementos, e pelas explicações fornecidas ter do mesmo um conhecimento mais ou menos perfeito. Tal conhecimento será sempre *imediato*, porque nele intervieram uma série de representações, que as informações daquele que nos descreveu o Pacaembu, foi despertando em mim.

Mas este, que é um meio de conhecer, não é o único. Eu posso, sem intermediários, ir ver o Pacaembu. Neste caso não tenho uma representação de representações como antes, mas sim uma representação imediata, quer dizer, uma representação do objeto. Intuição é, pois, uma representação imediatamente relacionada com o objeto. É um modo de conhecimento imediato; assim como o primeiro é imediato: por conceitos e imagens. A intuição, por conseguinte, é um elemento muito importante de nosso conhecimento. É a primeira relação e a mais imediata que com o objeto pode manter. De sorte que um conceito que careça de intuição que lhe corresponda, não pode fornecer nenhum conhecimento imediato. Deve-se ter desde já na lembrança esta observação, para acompanhar Kant no desenvolvimento dos seus primeiros princípios. Náo se esqueça, tampouco, que todo pensamento se propõe como meio de intuições, e que quando um pensamento carece de intuição, é porque não tem objeto a que referir-se imediatamente, é portanto vão, e os conceitos que produz, vazios, sem conteúdo algum, pois este só pode ser dado pela intuição. Terá, é verdade, um objeto o conceito

desta classe, mas sera um outro conceito, e estaremos no mesmo caso se carece de intuição, ou uma imagem da fantasia, quer dizer, uma intuição da imaginação e nada mais, conceitos assim, sendo objeto, são conceitos vazios, são simples negações, como dizia Kant: *nihil privativum*; de nenhuma maneira, conceitos reais; dizem o que uma coisa não é, e não o que ela é, pois só o conceito que possui um objeto é um *ens reale*. Disto resultará, depois, com todo rigor, que não podemos conhecer a Deus, porque este objeto, Deus, nunca se nos apresenta intuitivamente. Teremos, certamente, o seu conceito, mas não o seu conhecimento imediato, pois não é Deus um objeto sensível, um fenômeno, cuja intuição nos seja acessível. Tudo quanto se afirma de Deus no conhecimento, será negação, e ao dizer que é infinito, entender-se-á que não é finito, etc. O importante, pois, é não tirar da idéia que não existem conhecimentos propriamente ditos sem intuições, e intuições sem objetos, objetos sem fenômenos. (Nota do Tradutor)

(2) Os alemães são os únicos que empregam hoje a palavra Estética para designar o que outros chamam "crítica do gosto". Esta denominação se deve à fracassada esperança do notabilissimo crítico Baurngarten, que acreditou poder reproduzir a princípios racionais o juízo crítico do belo, e elevar as suas regras à categoria de ciência. Mas esse esforço é vão. Efetivamente essas regras ou critérios são empíricas em suas principais fontes, e por conseguinte não poderiam jamais servir de leis "a priori" próprias a regular o gosto em seus julgamentos, pois é este que serve de pedra de toque para a retificação dos princípios. É, pois, prudente o abandono dessa denominação, e reservá-la para aquela doutrina que é verdadeira ciência, ou bem empregá-la em comum com a Filosofia especulativa, e entender a palavra Estética ora em sentido transcendental, ora em sentido psicológico.

(3) Os predicados do fenômeno podem ser atribuídos ao objeto mesmo em relação com nosso sentido, por exemplo: a rosa, a cor vermelha e o odor; mas a aparência não pode jamais, como predicado, ser atribuída ao objeto, porque precisamente atribui ao objeto em si o que não lhe pertence mais do que pela relação com os sentidos, ou em geral com o sujeito, como, por exemplo, os dois anéis atribuídos primitivamente a Saturno.

O fenômeno é qualquer coisa que não se pode achar no objeto mesmo, mas sempre na relação do objeto para com o sujeito, e que é inseparável da representação que temos; assim é que, com razão, os predicados do espaço e do tempo são atribuídos aos objetos do sentido como tais, e nisto não existe nenhuma aparência.

Já, pelo contrário, se atribuo a cor vermelha à rosa em si, e os anéis a Saturno, ou a todos os objetos exteriores a extensão em si, sem atender á determinada relação desses objetos com o sujeito, nem limitar meu juízo por conseguinte, então surge a aparência.

(4) *Aliem Weissenchaft*. A tradução literal seria *Catártico*.

(5) A unidade analítica da consciência tem a sua origem em todos os conceitos comuns considerados como tais. Quando, por exemplo, concebo o vermelho em geral, represento-me por isso uma qualidade que (como caráter) pode ser achada em qualquer parte ou ser ligada a outras representaçôes; não é, pois, senão sob a condição de conceber de antemão uma unidade sintética possível que podemos conceber a unidade analítica. Para imaginarmos uma representação comum a coisas diferentes, devemos considerá-la como dependente a essas coisas e, que, além da sua analogia, possuem alguma coisa diferente entre elas das restantes, pelo que se deduz que

devemos concebê-las como formando uma unidade sintética com outras representações (embora sejam apenas possibilidades), muito antes que eu possa conceber nelas a unidade analítica da consciência que a transforma num “conceptus communis”. A unidade sintética da nossa percepção é, pois, o ponto mais elevado ao qual podemos aplicar nosso entendimento, bem como toda a lógica e, por seu intermédio, a Filosofia transcendental; mais ainda, esta faculdade é o próprio *entendimento*.

(6) O tempo e o espaço e todas as suas partes são intuições, por conseguinte, representações particulares como a diversidade que elas em si contêm (V. a Estética transcendental). Não são, pois, simples conceitos por meio dos quais esteja a consciência deles como que contida em muitas representações, sendo ao contrário estas as que se contêm em uma consciência só, estando, por conseguinte, como compostas nelas; donde se segue que a unidade da consciência se nos apresenta como sintêtica, e não obstante como primitiva. Esta particularidade dos mesmos é importante na aplicação (V. § 25).

(7) A extensa teoria das quatro figuras subjetivas não conceme senão aos raciocínios categóricos, e ainda que, em verdade, não seja mais do que uma arte de surpreender, ocultando as conseqüências imediatas (“consequentiae imediatae") sob as premissas de um raciocínio puro, a aparência de muitas espécies de conseqüências, que não há na primeira figura, não teria ganho, sem embargo, muito se não tivesse conseguido apresentar exclusivamente os juízos categóricos como aqueles a quem todos os outros devem referir-se, e que, segundo o § 9, é falso.

(8) A prova se funda na unidade representada da intuição pela

qual um objeto se dá a que sempre encerra em si mesma síntese da diversidade dada em uma intuição e contém já a relação desta diversidade com a unidade da apercepção.

(9) O movimento de objeto no espaço não pertence a uma ciência pura e tampouco pertence à Geometria; porque não sabemos “a priori”, senão pela experiência, que algo seja movível. Mas o movimento como descrição de um espaço é um ato puro da síntese sucessiva da diversidade na intuição externa em geral, pela imaginação produtiva e pertence, não só à Geometria, como também à Filosofia transcendental.

(10) Não compreendo a dificuldade de admitir que o sentido interno é afetado por nós mesmos. Todo ato da atenção pode proporcionar-nos um exemplo. Nesta, o entendimento determina sempre ao sentido interior conforme o enlace que ele concebe para formar uma intuição interna, que corresponde à diversidade contida na síntese do entendimento. Cada um pode observar em si mesmo como o espírito é freqüentemente desta maneira.

(11) O *eu penso* expressa o ato pelo qual determino minha existência. A existência está portanto já dada nele; mas a maneira como devo determinar esta existência, quer dizer, pelos elementos diversos que lhe pertencem, para isto é preciso uma intuição de si mesmo que tem por fundamento uma fórmula “a priori”, quer dizer, o tempo que é sensível e pertence à receptividade do determinável.

Se não tenho, pois, outra intuição de mim mesmo que do que há em mim de determinante, de cuja espontaneidade somente estou cônscio e que dei antes do ato da determinação da mesma maneira que o tempo dá o determinável, não posso então determinar minha existência como a de um ser espontâneo, mas somente me represento a espontaneidade de

meu pensar.

Quer dizer, meu ato de determinação e minha existência não são nunca determináveis senão sensivelmente, ou seja como existência de um fenômeno. Todavia, esta espontaneidade faz com que eu a chame inteligência.

Ainda que todas as categorias constituam o pensamento de um objeto geral pela união da diversidade em uma apercepção, a consciência própria não é conhecimento de si mesmo. Assim como para o conhecimento de um objeto diferente de mim necessito, além do pensamento de um objeto geral (na categoria), uma intuição pela qual determino esse conceito geral, assim também para o conhecimento de mim mesmo necessito, além da consciência de que eu penso, uma intuição da diversidade que em mim existe, mediante a qual determino esse pensamento.

Eu existo, pois, como inteligência que tem consciência unicamente de sua faculdade sintética, mas que, em relação ao diverso que deve sintetizar, se acha sujeita a uma condição restritiva chamada sentido mesmo e que não pode tomar perceptível esse enlace senão segundo as relações do tempo, as quais são totalmente estranhas aos conceitos próprios do entendimento. Donde se segue que esta inteligência não pode conhecer-se a si mesma senão como se aparece em uma intuição particular (a qual não pode ser intelectual e dada pelo entendimento mesmo) e não como se conheceria se sua intuição fosse intelectual.

(12) O espaço apresentado como objeto (como realmente é preciso em Geometria) contém, além da simples forma da intuição, a composição da diversidade dada em uma representação intuitiva, segundo a forma da sensibilidade, de tal sorte que a forma da intuição dá unicamente a diversidade e a intuição formal à unidade da representação.

Eu apreciei na Estética esta unidade, como pertencendo

simplesmente à sensibilidade, somente para indicar que precede a todo conceito, ainda que em verdade pressuponha uma síntese que não pertence dos sentidos, mas que possibilita todo conceito de espaço e de tempo. Como por esta síntese (determinando o entendimento a sensibilidade) são dados o espaço e o tempo primeiramente como intuições, a unidade desta intuição "a priori" pertence ao espaço e ao tempo e não ao conceito do entendimento (§ 24).

(13) Desta maneira se prova que a síntese da apreensão, que é empírica, deve concordar necessariamente com a síntese da apercepção, que é intelectual e contida totalmente "a priori" na categoria. A união da diversidade da intuição é produzida por uma só e mesma espontaneidade, chamada ali imaginação e aqui entendimento.

(14) A fim de não se alarmarem precipitadamente com as perigosas conseqüências desta proposição, advertirei que as categorias no pensar não estão limitadas pelas condições de nossa intuição sensível, mas têm um campo ilimitado, e que o conhecimento do que pensamos ou a determinação do objeto tem necessidade da intuição; mas que faltando esta, o pensamento do objeto pode ainda ter suas conseqüências verdadeiras e úteis relativamente ao uso que o indivíduo faz da razão, mas como não se trata aqui da determinação do objeto, e por conseguinte do conhecimento, senão também da do sujeito e de sua vontade, não chegou ainda o momento para falar disto.

(15) Até aqui acreditei necessária a divisão em parágrafos, porque nos ocupamos de conceitos elementares, mas, agora, queremos mostrar o uso dos mesmos, e a exposição poderá prosseguir em uma continua compenetração sem necessidade dos mesmos.

(16) A falta de juízo é o que propriamente se denomina estupidez, defeito para o qual não há remédio. Uma cabeça obtusa ou limitada, que só carece de grau conveniente de inteligência e de conceitos próprios, é suscetível de instrução e mesmo de erudição. Mas como quase sempre nestes casos acompanha a falta de juízo (segundo Petri), não é raro encontrar homens muito instruídos que deixam freqüentemente transparecer essa falta grave em seus trabalhos.

(17) Toda união ("conjunctio") ou é uma composição ("compositio"), ou uma conexão ("nexus"). O primeiro é uma síntese de elementos diversos que não se pertencem necessariamente uns aos outros, como por exemplo: os dois triângulos em que um quadrado se decompõe cortado por uma diagonal não se pertencem necessariamente um ao outro. Assim é a síntese do homogêneo em tudo o que pode ser examinado matematicamente (síntese que por seu turno pode dividir-se em síntese de agregação e síntese de coalisão, conforme se refira a quantidades extensivas ou a intensivas).

A segunda união ("nexus") é a síntese de elementos diversos que necessariamente se pertencem uns aos outros, como, por exemplo, o acidente em relação com a substância, ou o efeito e a causa, e que, por conseguinte, ainda que heterogêneos, se representam como unidos "a priori". E denomino a esta união dinâmica, porque não arbitrária, ainda que se refira à união da existência da diversidade, união esta que pode por sua vez dividir-se em união fisica de fenômenos entre si e em uma união metafísica, cujas sínteses se representam na faculdade de conhecer "a priori".

(18) A "realidade" de uma coisa diz com mais segurança de uma coisa que a sua possibilidade, porém não mais "na

coisa” ; porque a coisa não pode conter nunca na realidade mais do que estava contido na sua possibilidade completa. Mas como a possibilidade era apenas uma “posição” da coisa em relação ao Entendimento (no seu uso empírico), a realidade é, ao mesmo tempo, o encadeamento da coisa com a percepção.

(19) Pode-se facilmente conceber a não existência da matéria, e, não obstante, os antigos não a tiveram por contingente. Mas a vicissitude mesma do ser e do não ser de um estado dado de uma coisa, em que toda mudança consiste, em nada prova a contingência deste estado de uma maneira indireta ou pela realidade de seu contrário; p. ex.: o repouso de um corpo que sucede ao movimento desse corpo, porque o repouso seja o contrário do movimento.

Porque esse contrário não está aqui oposto ao outro senão logicamente e não realmente. Para provar a contingência do movimento, seria preciso provar que, em lugar de estar em movimento no instante precedente, haveria sido possível que o corpo estivesse então em repouso: não basta que o tivesse sido em seguida, porque então os dois contrários podem coexistir perfeitamente.

ACRÓPOLIS

Versão eletrônica do livro "Crítica da Razão Pura"
Autor: Emmanuel Kant
Créditos da digitalização:
Membros do grupo de discussão Acrópolis (Filosofia)
Homepage do grupo:
http://br.egroups.com/group/acropolis/
Upload feito por:
Thiago Maia
thiagomaiasantos@uol.com.br

Versão para eBook
eBooksBrasil.com

Março 2001

Versão para pdf
eBooksBrasil.org

Abril 2008